

Lakos Katalin

A korai buddhizmus szerepe az ókori India gazdaság- és társadalomtörténetében

PhD Disszertáció

Témavezető: Dr. Wojtilla Gyula

Szegedi Tudományegyetem
2016

Tartalomjegyzék

Rövidítések.....	4
Előszó.....	5
1. Források, forráskezelés.....	9
1.1 A <i>theravāda</i> páli nyelvű kánongyűjtemény szövegeinek kora és nyelvezete.....	9
1.2 A <i>Jātaká</i> król.....	14
2. A Buddha-datálás fontossága, a kérdés aktualitása.....	18
2.1 Kutatástörténeti áttekintés.....	18
2.2 A hedemündeni konferencia a Buddha datálásáról.....	20
2.3 A rövid kronológiát igazoló tényezők, érvelések és bizonyítékok.....	23
2.4 A hosszú kronológia képviselői.....	28
3. A gazdasági viszonyokról.....	31
3.1 A kiterjedt vashasználat kérdése és problémája.....	32
3.1.1 Az indiai vashasználat a korai időkben.....	32
3.1.2 A kiterjedt vashasználat.....	33
3.1.3 A vasma és a vasmál készült tárgyakra utaló szavak és kifejezések a páli nyelvű buddhista forrásokban.....	34
3.1.4 Az eke, a vaseke használata.....	38
3.1.5 A vaskohászat.....	42
3.1.6 A kiterjedt vashasználat régészeti szemszögből.....	43
3.2 A kiterjedt rizstermesztés kérdése és problémája.....	47
3.3 A pénzhasználat kérdése.....	52
4. Kereskedelem a korai Indiában.....	56
4.1 A szárazföldi kereskedelem.....	56
4.2 A tengeri kereskedelem.....	58
4.2.1 A kiterjedt tengeri kereskedelem feltétele: a monszun.....	58
4.2.2 A tengeri kereskedelem bemutatása a buddhista források alapján.....	61
4.2.3 Lehetséges tengeri kikötők.....	68
4.2.4 Kereskedelem a Babilon Királysággal (<i>Bāveru</i>).....	74
4.2.5 Kereskedelem a mai Srí Lankával (<i>Tambapaṇṇi</i>).....	78
4.3 Hajóábrázolások.....	86
4.3.1 Hajóleírások a páli nyelvű buddhista forrásokban.....	86

4.3.2 Hajóábrázolások az indiai művészetben; a Száncsi sztúpa és az adzsantai sziklacsarnokok hajóábrázolásai.....	87
4.3.3 Hajóábrázolások indiai érméken.....	96
4.4 A kereskedelemben szereplő indiai termékekről.....	98
5. A társadalmi változásokról. Az új kereskedői réteg felemelkedése.....	105
5.1 A <i>gahapati</i> fogalma a buddhista irodalomban.....	105
5.1.1 A fogalom a páli nyelvű kánongyűjteményben.....	105
5.1.2 A <i>gahapati</i> a Maurja-korszak után és a Gupták előtti időszakban.....	108
5.1.3 A <i>samaṇa</i> és a <i>gahapati</i> szerepe a korai buddhizmusban.....	109
5.2 A <i>setṭhi</i> fogalma a buddhista irodalomban.....	111
5.2.1 A fogalomról általában.....	111
5.2.2 A vidéki és a városi <i>setṭhi</i> a buddhista születéstörténetekben.....	112
5.2.3 A kereskedelem megszervezése és lebonyolítása a <i>setṭhi</i> részéről.....	115
5.2.4 A <i>setṭhi</i> k kapcsolata a királyi udvarral.....	116
5.3 A korai buddhista elit.....	119
5.4 A Nagy-Magadha versus védikus árják földje.....	124
5.5 A kereskedői és más foglalkozási szövetkezetek; a korabeli 'céhek'.....	125
6. A korabeli városfejlődésről.....	133
6.1 A buddhizmus felemelkedése és a városfejlődés kapcsolata.....	133
6.2 Az urbanizáció a korai történeti Indiában.....	134
6.3 A városfejlődés a páli nyelvű kánongyűjteményben.....	136
6.4 A <i>janapada</i> és a <i>mahājanapa</i> a páli nyelvű kánongyűjteményben.....	137
6.5 A város fogalma a páli nyelvű kánongyűjteményben.....	139
6.6 <i>Rājagaha</i> és <i>Pāṭaliputta</i> az irodalmi forrásokban.....	143
6.6.1 <i>Rājagaha</i> a páli nyelvű kánongyűjteményben.....	143
6.6.2 A „rég” és az „új” <i>Rājagaha</i>	148
6.6.3 <i>Pāṭaliputta</i> a páli nyelvű kánongyűjteményben.....	150
6.6.4 <i>Pāṭaliputta</i> mint <i>puṭabhedana</i> a páli nyelvű kánongyűjteményben és a <i>puṭabhedana</i> fogalom az <i>Arthaśāstrā</i> ban.....	154
6.6.5 A későbbi források <i>Pāṭaliputtáról</i>	156
6.7 <i>Pāṭaliputta</i> és <i>Rājagaha</i> régészeti szemszögből.....	157
6.7.1 <i>Pāṭaliputta</i> régészeti története.....	158
6.7.2 A feltételezett királyi palota és egyéb épületek.....	158
6.7.3 <i>Pāṭaliputta</i> erődítésének kérdése és egyéb építkezések.....	160

6.7.4 <i>Rājagaha</i> régészeti története.....	162
6.7.5 A „régí” és az „új” <i>Rājagaha</i> régészeti szemszögből.....	163
6.7.6 <i>Rājagaha</i> erődítésének kérdése.....	163
6.7.7 <i>Bimbisāra</i> börtöne és <i>Jīvaka</i> ajándéka.....	164
6.7.8 Az „új” <i>Rājagaha</i>	165
7. Összefoglalás.....	169
8. Bibliográfia.....	177
Abrázolások.....	187

Rövidítések

Vin – Vinaya-piṭaka

DN – Dīgha-nikāya

SN – Saṃyutta-nikāya

MN – Majjhima-nikāya

AN – Aṅguttara-nikāya

Sn – Sutta-nipāta

Ud – Udāna

Dhp – Dhammapada

Thī – Therīgāthā

The – Theragāthā

J – Jātaka

Dīp – Dīpavaṃsa

Mhv – Mahāvaṃsa

PED – The Pali Text Society's Pali-English Dictionary

Előszó

Jelen dolgozat alapötlete a Wojtilla Gyula professzor úrral folytatott beszélgetések, konzultációk során született meg. Történelem szakos hallgatóként 1999 óta elsődlegesen az ókori India, azon belül is a korai buddhizmus története állt érdeklődésem homlokterében. Így következetes döntés volt a szakterületen belüli témaválasztás, a buddhizmus felemelkedésének, valamint korai sikere gazdaság-és társadalomtörténeti háttérének bemutatása egy összefoglaló jellegű munka keretében, doktori disszertáció formájában.

A Buddhával és a buddhizmussal foglalkozó legkorábbi munkákban neves kutatók a páli nyelvű buddhista irodalom feldolgozása és alapos elemzése alapján, továbbá a hagyományos Buddha-datálásból kiindulva egy valóságos Buddha-kori Indiát vízionáltak. Ezt az elképzelést történészek több nemzedéke is magáévá tette. Az ismert nagy történeti összefoglaló munkákban az i. e. 600-325 közötti időszak – amelyet politikátörténetileg Magadha felemelkedése és fénykora, a Sisunága és Nanda dinasztiák fémjeleztek – gazdasági élete és társadalma erőteljesen „buddhista” jellegűként jelenik meg.

Ez a hagyományos kép azonban a későbbi filológiai kutatások, elsősorban a páli kánon szövegeinek modern fordításai, a páli és prákrit nyelvi kutatások alapján mindenképpen felülvizsgálatra szorul. Több kutatási fejlemény is indokolja, hogy a kor gazdasági-társadalmi átrendeződéseit inkább egy térben és időben hosszan elnyúló, s nem pedig egy „nagy ugrásokhoz” kötődő folyamatként értelmezzük. Ezen fejlemények közül kiemelném a puránikus kronológia megbízhatóságáról folytatott vitákat, az utóbbi évtizedek régészeti eredményei nyújtotta új lehetőségeket a városfejlődés időbeli meghatározásában, a Buddha datálásával kapcsolatos termékeny és mindmáig lezáratlan viták körét, végül, de nem utolsósorban azt a változást, hogy a kutatók körében egyre inkább elfogadott állásponttá vált a Buddha korát a hagyományostól valamelyest későbbre tenni. Az említett gazdasági-társadalmi változások valamikor a Buddha születése körül veszik kezdetüket és az i. u. első századokig erőteljesen jelen vannak az indiai társadalomban, különösképpen a városi lakosságban, a kereskedelemben és az ahhoz kapcsolódó kulturális misszióban.

A disszertáció fő célja, hogy egy új, alternatív olvasatát adja az i. e. első évezred közepe táján Indiában bekövetkezett gazdasági és társadalmi változásoknak. E célkitűzés érdekében a hangsúlyt a Buddha-kori India merev társadalomképének és gazdasági viszonyainak taglalása helyett a buddhizmusnak az indiai társadalomban az i. e. 6-5. századtól kezdve az i. u. első századokig betöltött szerepére helyezem. A doktori értekezés egyes

fejezetei részletesen foglalkoznak a felmerülő problémák többségével, mint többek közt a Buddha-datálás, a társadalomban végbemenő változások és a kereskedelem fejlődésének a bemutatása a buddhista források alapján, illetve a korabeli városfejlődés.

Az első fejezetben bemutatom a forrásokat és rávilágítok a forráskezelés nehézségére. Elemzem a *theravāda* páli nyelvű kánongyűjtemény korát és nyelvezetét.

A második fejezetben a Buddha-datálás problémájával foglalkozom. A kutatástörténeti áttekintés során, a rövid és a hosszú kronológiát igazoló tényezők, érvelések és bizonyítékok bemutatásával rámutatok a Buddha-datálással kapcsolatos nehézségekre. A datálás bizonytalansága szükségessé teszi azt, hogy a buddhizmus korai indiai gazdaság- és társadalomtörténeti szerepéről a korábbi kutatások eredményeképp felvázoltnál dinamikusabb képet alkossunk. Ennek fényében azokat a folyamatokat, amelyeket valamiképpen össze lehet kapcsolni a buddhizmus megjelenésével és kibontakozásával, a hagyományos i. e. 6-5. század helyett egy tágabb időintervallumban képzelem el.

A harmadik fejezetben a gazdasági viszonyokat és az ún. gazdasági többlet eredetét vizsgálom a kutatott korszakban. Az ún. gazdasági többlet egyik pillére a kiterjedt vashasználat kérdése a mezőgazdaságban. Ennek kapcsán egyfelől a páli nyelvű buddhista források alapján bemutatom és elemzem a vasra és a vasból készült, elsősorban mezőgazdasági tárgyakra utaló szavakat és kifejezéseket a páli kánonban. Kitérek az eke, a vaseke használatára és a vaskohászat kérdésére. Másfelől megvizsgálom a kérdéskört régészeti szemszögből nézve is. A gazdasági többlet másik fontos pillére a kiterjedt rizstermesztés kérdése a vizsgált korszakban. A gazdasági viszonyok elemzése során foglalkozom a pénzhasználat kérdésével is, és bemutatom a régészet állásfoglalását az Északi Fekete Fényezett Kerámiával illetve a pontozásos technikával készült pénzérmékkel kapcsolatban.

A negyedik fejezetben a szárazföldi és a tengeri kereskedelmet taglalom a vizsgált időszakban. A páli nyelvű buddhista források alapján bemutatom a korabeli szárazföldi és tengeri kereskedelmi útvonalakat. A tengeri kereskedelmi kapcsolatok bemutatása során elsősorban a Babiloni Királysággal (*Bāveru*) és a Sri Lankával (*Tambapaṇṇi*) folytatott korabeli tengeri árucserlehetőségét elemzem a források alapján. Kitérek a tengeri kikötők és a hajók leírásaira, továbbá a hajóábrázolásokra az indiai érméken és az indiai művészetben.

Az ötödik fejezetben a társadalmi változásokat elemzem a vizsgált korszakban és bemutatom az ún. „új” társadalmi csoportokat. Megvizsgálom a *gahapati* és a *seṭṭhi* fogalmak jelentésváltozását a forrásokban, a buddhista születéstörténetek alapján pedig elemzem a

seṭṭhi szoros kapcsolatát a királyi udvarral, a Buddhával és a buddhistákkal. Majd ezt követi a kereskedői és más foglalkozási szövetkezetek, a korabeli „céhek” ismertetése.

A hatodik fejezet a korabeli városfejlődésről szól. Részletesen kitérek a város fogalmára a páli kánonban, majd bemutatom az ebben gyakran előforduló két várost, *Rājagahát* és *Pāṭaliputtát*. Megvizsgálom azt is, miként segít a régészet az irodalmi források elemzésében és megértésében a városfejlődést illetően.

A hetedik fejezetben összefoglalom a kutatási eredményeimet.

A vizsgált időszakkal és témával kapcsolatos történeti és régészeti problémák hosszú sora miatt minden egyes kérdésre jelen munka keretei között sajnos nem térhetek ki. A nagyobb témacsoportokkal – mint a gazdaság- és társadalomtörténet, vagy éppen a városfejlődés – kapcsolatos, az elsődleges és másodlagos forrásokból kiszűrhető információk elemzésével és bemutatásával mindezt véglegesen meg nem oldott problémákra, tudományos vitákra, valamint új szempontok bevonására koncentrálok. Arra törekszem, hogy az említett problémák tárgyalásával és az új eredmények szintézisével egy olyan összefoglaló jellegű munkát alkossak, amely jó alapot biztosíthat a további kutatás számára.

A jelenlegi dolgozat a makro- és mikrotörténeti vizsgálatok egyfajta ötvözése. Munkám fő célkitűzésének megfelelően szükségesnek láttam, hogy a korai buddhizmus felemelkedésének társadalmi és gazdasági jellemzőit makroszinten bemutassam és elemezzem. A nagyobb témakörökön belüli fontosabb kérdések tárgyalása során ugyanakkor a mikrotörténeti vizsgálatot alkalmazom. Így kerül sor a korabeli társadalomtörténeti változások bemutatása során a *gahapati* és a *seṭṭhi* fogalmak jelentésváltozásának mikrotörténeti elmezésére.

Dolgozatom számos idegen (keleti: páli, szanszkrit) nyelvből származó kifejezést tartalmaz. A páli és szanszkrit eredetű szavak és szövegek esetében a tudományos átírás szabályait követve megtartottam a diakritikus jeleket is.

A dolgozat megírása lehetetlen lett volna számos könyvtár és közgyűjtemény szakmai támogatása nélkül. Többek között a Szegedi Tudományegyetem József Attila Tanulmányi és Információs Központja Keleti Gyűjteményének, a berlini Staatsbibliothek zu Berlin, illetve a berlini Museum für Asiatische Kunst könyvtárának tartozom köszönettel, hogy rendelkezésemre bocsátották a dolgozatom elkészítéséhez nélkülözhetetlen tudományos szakanyagot.

Külön köszönetet szeretnék mondani tanáromnak és témavezetőmnek, Dr. Wojtilla Gyulának mindazért a felbecsülhetetlen értékű szakmai és emberi támogatásért, mellyel az

évek során kísérte tudományos kutatói utamat. Köszönet illeti szüleimet, testvéreimet és barátaimat, akik lelki és emberi támogatást nyújtottak a dolgozat elkészítése során.

1. Források, forráskezelés

1.1 A theravāda páli nyelvű kánongyűjtemény szövegeinek kora és nyelvezete

A buddhizmus modernebb *mahāyāna* ágának (továbbiakban mahájána)szent szövegei sokféle nyelven olvashatók: szanszkritul, kínaiul, tibetiül, mongol, japán és koreai nyelven. Ezzel szemben az orthodox déli buddhizmus, a *theravāda*¹ (továbbiakban théraváda) szövegei ma már csak páliul léteznek. A kis szekérnek (*hīnayāna*)² (továbbiakban hínajána) is nevezett tradicionálisabb irányzat valaha Észak-Indiában és Közép-Ázsiában is elterjedt volt, s néhány szövegtöredéket itteni középind, illetve szanszkrit nyelven is megtaláltak, de ez nem sokat változtat az összképen.

A théraváda páli nyelvű kánongyűjtemény szövegeinek kora és nyelvezete kapcsán abból kell kiindulni, hogy nem áll rendelkezésünkre korai buddhista historiográfia. A jelenleg elérhető források pedig nem teszik lehetővé, hogy bármiféle komolyabb következtetést levonjunk a páli kánongyűjtemény szövegeinek korára vonatkozólag, amelyek ugyanakkor minden bizonnyal a korai buddhizmus idejére nyúlnak vissza. Witzel véleménye szerint³ a páli kánon egyes szövegei eredetének hajszálpontos geográfiai meghatározása nagyon nehéz, ugyanakkor biztosak lehetünk abban, hogy a kánongyűjtemény legkorábbi szövegei Észak-India keleti részén, *Kosala*, *Kāśī*, *Bihar* és *Magadha* területekről származnak. Sokkal nehezebb meghatározni az egyes szövegcsoporthoz tartozó konkrét szövegek korát, vagyis, hogy mikoról eredeztethetők a legkorábbi buddhista szövegek. Ami bizonyos, hogy nem ismerünk teljesen eredeti Buddha prédikációkat, amelyek a korai keleti közép-indiai nyelvjárásban hangzottak el, de birtokunkban vannak ezek nyugati közép-indiai, vagyis a páli nyelvű, majd később a páliból készült más nyelvű átírásai is. A szerző szerint azt nem lehet teljes pontossággal megmondani, hogy melyek a legkorábbi buddhista szövegek, de bizonyos, hogy pl. a *Sutta-nipāta* legnagyobb része ebbe a szintbe tartoznak. Azt is tudjuk, hogy a páli szövegeknek vannak alárendelt csoportjai, valamint vannak kanonizált szövegek, amelyeket az Asóka alatti *pāṭaliputtai* zsinat⁴ alkalmával kanonizáltak. A páli kánon pontos keletkezési ideje tehát vitatott. Minden bizonnyal vannak részek, amelyek Asóka előttiiek (i. e. 250 előtti), vannak Asóka korabeli szövegek (i. e. 250) és Asóka utáni szövegek is. Ugyanakkor

¹ A vének tanítása.

² A 'kis szekér' elnevezést azért kapta, mert csak a szerzetesek számára ígér megváltást.

³ Witzel 2009, 289-294. Witzel, M.: Moving Targets? Texts, language, archaeology and history in the Late Vedic and early Buddhist periods. *Indo-Iranian Journal* 52, (2009), 287-310 (Witzel 2009).

⁴ Az ún. 3. buddhista zsinat, kb. i. e. 250 körül.

továbbra is fennálló probléma, hogy a páli kánon egyes szövegei melyik részhez, illetve a szövegek mely rétegéhez tartoznak.

A Buddha beszédeit és tanításait a korai keleti közép-indiai nyelvjárásban adta elő, amely a *Kosala-Videha* területen volt jellemző, közel a Középső-vidékhez (*Majjhimadesa*). Ez a vidék közel volt a Buddha hazájához, *Lumbini*hez és *Kapilavatthu*hoz.⁵ Az is bizonyos, hogy később a szövegeket átültették a nyugati közép-indiai nyelvjárásra, vagyis páli nyelvre, és aztán ezeket a szövegeket gyűjtötték és szerkeztették egybe az ún. 3. buddhista zsinat keretében. A hagyomány szerint a zsinaton rögzített szövegtestet, a kánont Asóka fia, *Mahinda* vitte Ceylon (Srí Lanka) szigetére és annak első írott változata feltehetőleg itt készült el időszámításunk kezdete körül (kb. i. e. 1. század), és mintegy egy évszázaddal a másik közép-indiai, a *gandhārai* nyelvjárásban fennmaradt kézirat keletkezése előtt. Innen került később Burmába (Myanmar) és Thaiföldre, majd Kambódzsába és Laoszba. Az idők során a kánon folyamatosan bővült, újabb és újabb szövegek kerültek bele. Számos olyan esemény szerepel a kánonban, ami későbbi. Nevezetesen például a Buddha temetésének elbeszélése a *Mahā-parinibbāna-suttā*ban (DN 2. 16.). Az elemzések bebizonyították, hogy a negyven kötetnyi kanonikus irodalom legalább két évszázadon át bővült és formálódott. Fontos és érdekes, hogy a keleti közép-indiai dialektus néhány maradványa még ma is felfedezhető a jelenlegi páli szövegben.⁶ Witzel utalt arra is⁷, hogy a páli szövegek messze nem olyan egységesek, mint a védikus irodalom szövegei. A páli szövegek legnagyobb része számos belső rétegződést mutat, így nem teszi lehetővé, hogy egységes képet kapjunk a kánonra vonatkozólag. Ennélfogva csak az Asóka korában összehívott zsinaton kanonizált páli szövegekben bízhatunk, és ezekből kell visszakövetkeztetnünk a Buddha korára (i. e. 460-380), hogy képet kapjunk a legkorábbi buddhista tanításokról és példabeszédekről.

Mivel sok szöveget lényegesen eltérő változatokban is ismerünk, ebből adódóan feltételezzük, hogy tartalmilag nem volt pontos a hagyomány, a Buddha tanítását nem szó szerint őrizte meg. Ez egyébként teljesen megfelelt a Buddha szándékainak, aki sokszor hangsúlyozta, hogy szavait nem bemagolni, hanem megérteni kell, s halála előtt kimondottan feljogosította a szerzetesek közösségét a kisebb szabályok szükség szerinti módosítására.

A páli minden bizonnyal egyfajta szerzetesi (de esetleg hivatalnoki és egyben kereskedői is) közös nyelv, mint a hellénisztikus koiné, ami a különböző tájszólások eredőjéül

⁵ A ceyloni hagyomány és számos kutató *māgadhī*nak, azaz Magadha országbélinek nevezi ezt a nyelvjárást arra utalva, hogy a Buddha a Gangesztől délre fekvő Magadha környékén tanított, így feltételezhetően a *māgadhī* nyelvjárást használta. Később aztán a Ceylon szigetén írásba foglalt kánont nevezték *pālinak* (vagy *pāḷī*nak), – amely pusztán annyit jelent: szöveg – szembeállítva a kommentárral (*aṭṭhakathā*). Mivel a kommentár eredeti nyelve ószingaléz volt, ezért a kánon nyelvére is vonatkoztatható a páli szó.

⁶ A kérdéssel alaposabban Oskar von Hinüber foglalkozik. Witzel 2009, 290-293.

⁷ Witzel 2009, 290.

szolgált. Ezért viszonylag tagolt ejtésű, lehetőleg őrzi az eredeti mássalhangzókat, hogy mindenki megérthesse, így hangalakjában elég archaikus. A szövegekben megfigyelhető a közérthetőségre való törekvés világos nyoma szövegekben, más szempontból viszont teljesen funkciótlan szinonimahalmozás is, ami – a formulaszerű ismétléseken kívül – a théraváda kánon legfeltűnőbb stílusjegye. Ez a tendencia is a Buddhától ered. Ez a szinkretikus, befogadó attitűd – ami egyáltalán nem csak nyelvileg jellemző a buddhizmusra – eredményezi azt, hogy a ragozás minden változata fellelhető a páliban, amelyet egyáltalán valahol még vagy már használtak akkortájt Indiában. Ez a prózai szövegrészekben kevésbé jellemző (egyszerűen elfelejtették a furcsaságokat), a versekben azonban az időmérték gondoskodott fennmaradásukról. A késői, már Ceylonban írott szövegekből, amiket egy homogénebb, lényegében egységes anyanyelvű szerzetesi közösség alkotott meg, a párhuzamos alakok már nagyrészt hiányoznak. Valószínű tehát, hogy a páli sohasem volt valamely nép nyelve, de azért fő vonásai sejthetőleg mégiscsak egy terület jellegzetességeit tükrözik. A rendelkezésünkre álló adatokból úgy tűnik, hogy ez egy közép-nyugati, *Ujjenī* környéki dialektus lehetett. Ez szépen illik ahhoz a tényhez, hogy *Mahinda* is e területről származott és szerzetestársait is innen vitte magával Ceylonba.⁸

A páli irodalom nem más, mint a théraváda buddhista irodalom. Ez meglehetősen behatárolja az előforduló témákat és műfajokat. A théraváda ugyanis szinte kizárólag szerzetesi irányzat.⁹ Így aztán nincs páli kalandregény és szerelmes vers, tragikus vagy humoros irodalom, s teljesen hiányzik a dráma is. Páliul minden emelkedett és tanulságos, de egyben szárazan taglaló és olykor unalmas is. Cserében viszont páliul juthatunk legközelebb a buddhizmus vallási alapítójának eredeti gondolataihoz. Csak a páli kánon alapján fejthető meg a Buddha titka, itt bontakozik ki előttünk valódi személyisége, életútja, látomásának és karizmájának magyarázata. A független mahájāna hagyomány ebből a szempontból szinte értéktelen. Történeti forrásként izgalmasak e szövegek, hiszen egy viszonylag jól meghatározott korszakból és körülírt területről (a Gangesz középső medencéje az i. e. 6-4. században) számtalan apróbb-nagyobb részletet őriznek. De olvashatunk páliul meséket és legendákat, kiséposzt és királyi krónikát, tankölteményt és szubjektív lírát is.

A théraváda kánon, a *Tipiṭaka* (három kosár) három kosara a *Vinaya*-, a *Sutta*- és az *Abhidhamma-piṭaka*. A *Vinaya* (Viselkedés kosara), a szerzetesi életmód szabályait és a buddhista jogot tartalmazza. Minden szerzetesi közösség kéthetente, az *uposatha*-napon

⁸ A hagyomány szerint a szingalézek is e környékről, valószínűleg a mai Gudzsarathból hajóztak Ceylonba.

⁹ Ilyen például az is, hogy a szerzeteseknek tartózkodniuk kellett a tánctól, énektől, zenétől, látványosságtól. De híres az *Ambapālī* kurtizánnal való találkozás története is, amikor a Buddha figyelmeztette a szerzeteseket, hogy a kurtizán szépsége és műveltsége ne befolyásolja őket, maradjanak állhatatosak.

összegyűlt, és közösen gyónt. Ennek gerince a *Pātimokkhasutta*, a 227 (szerzetesnőknél 311) ‘Magunkra öltendő’ szabály recitálása.¹⁰ A kommentár nem csupán magyarázza és részletezi az egyes szabályokat, hanem azt is elmeséli, hogy miért került sor a bevezetésükre. E történetek nagy része csak kitalált, olykor nem is cseng teljesen egybe a magyarázandó szabállyal, de valószínűleg sokszor tényleges események emlékei. A *Vinaya* második fő része a *Khandhaka* (Fejezetek), ennek két kötete a *Mahā-vagga* és a *Cūḷa-vagga* (Nagy és Kis rész). Itt a Buddha megvilágosodásától kezdve egészen a második buddhista zsinatig követhetjük a rend fejlődését, bár a tulajdonképpeni téma a különféle szertartások és eljárások leírása. Az utolsó könyv, a *Parivāra* (Járulék) jóval későbbi (feltehetőleg az i. u. 1. század) rendszeres összefoglaló könyv, már Ceylonban készült.

A kánon második témája a tanítás, *dhamma*, amit a Tanítóbeszédnek kosara fejt ki. A *sutta* vagy *suttanta* valószínűleg nem a szanszkrit *sūtra* (‘fonál’, tömör, formulaszerű összefoglalása egy témának) páli megfelelője, hanem alapja a *sūkta* szó, azaz ‘jólmondott’, avagy ‘bölcs beszéd, himnusz’. A nagy terjedelmű *Sutta-piṭaka* öt, *nikāya* nevű gyűjteményre tagolódik. A *Dīgha-nikāya* (DN), a Hosszú (beszéd) gyűjteménye, 34 terjedelmes szöveget tartalmaz. Többségük máshitűekkel való vita, vagy tanításaik – meglehetősen formális – elemzése. Kiemelkedően érdekes a *Mahā-parinibbāna-sutta* (DN 2. 16.), a Megvilágosodott utolsó esztendejének elbeszélése, amely számos fontos történelmi részletet és hitelesnek látszó tanítást tartalmaz. A *Sīṅgāla-sutta* (DN 31) témája is egyedülálló, ugyanis itt nem a szerzetesek, hanem egy gazdaember, *Sīṅgāla* számára fogalmazza meg a Beérkezett a helyes viselkedés szabályait. A Közepes gyűjtemény, *Majjhima-nikāya* (MN) 152 rövidebb szövege általában régibb, hitelesebb és közismertebb is, mint a kánon más részei. Itt a Buddha még nem királyfiból lett csodatévő, hanem csupán éles eszű és bölcs tanító. Bő válogatása olvasható magyarul is, Buddha beszédei címen Vekerdi József fordításában.¹¹ A *Samyutta-nikāya* (SN) (Tárgy szerint csoportosított beszéd gyűjteménye), nagyrészt későbbi, gyakran erősen kivonatolt és sztereotipizált szövegek tematikus csoportokba rendezése. Teljesen eltérő jellegű, és gyakran igen archaikus anyagot tartalmaz az első rész (*Sa-gāthā-vagga*), amely rövidebb-hosszabb versek (énekek, *gāthā*) köré szőtt történeteket ad elő. Az *Aṅguttara-nikāya* (AN), (Sorrendbe foglalt/ Rákövetkező beszéd gyűjteménye) hasonlít a *Samyuttához*, de itt a csoportosítás alapja a szövegekben szereplő valamely fontos szám. Az utolsó csoport a *Sutta-piṭakában* valójában egyáltalán nem *sutták* gyűjteménye, hanem 15, olykor egyenként is igen hosszú szöveg halmaza; ez a *Khuddaka-nikāya* (KN), a (Rövidebb/Kisebb darabok gyűjteménye). Nyilvánvaló, hogy a kánon összes többi részének lezárulta után ide még

¹⁰ Ez a szöveg kommentárjával együtt a *Vinaya-Piṭaka* első könyve, a *Sutta-vibhaṅga* (A Sutta taglalása).

¹¹ Vekerdi, J.: *Buddha beszédei*. Budapest 1989.

felvettek újabb szövegeket, talán az i. u. 2. századig. Nehezen megmagyarázható, de tény, hogy igen korai szövegek is bekerültek ide. Az is elképzelhető, hogy egy másik irányzat régi hagyományából később vették át a kánon szerkesztői. E régi beszéd-gyűjtemények: a *Sutta-nipāta* (Snp) utolsó két fejezete, továbbá az *Iti-vuttaka* (Iti) és az *Udāna* (Ud). A Szerzetesek és Szerzetesnők dalai (*Thera-gāthā*, *Therī-gāthā*) sokszor igen szép versek, amelyekben a szerző világi életére, szenvedésekre és hányattatásokra emlékszik vissza. A *Dhamma-pada* (A Tan szavai) bölcselkedő lírája népszerű a buddhista országokban.¹² A *Jātakák* mesegyűjteménye 547 mesét tartalmaz a *Bodhisattā*nak valamilyen jólelkű állat alakjában történő korábbi születéseiről. Csak a tanulságot tartalmazó versek kánonikusak, a prózát sokáig szabadon mesélték, csak az i. u. 5. században rögzítették.¹³ Az utolsó néhány *Jātaka* valójában nem mese, hanem kiséposz; amelyek közül talán a Délkelet-Ázsiában is közkedvelt *Vessāntara*-történet¹⁴ a leghosszabb, 786 szakaszból áll.

A kánon harmadik kosarát, az *Abhidhamma-piṭakát* (Tantételek kosara) később, időszámításunk kezdete körül fűzték az első kettőhöz. Az *abhidhamma* azt jelenti 'a Tanról szóló'. Nem önálló spekulációk jellemzik, hanem a *Sutták* fogalmainak tematikus kigyűjtései, és e listák értelmezései. Hét mű tartozik ide, amelyek közül érdekes a *Kathā-vatthu* (Vitakérdések), amely az Asóka király idején ülésezett harmadik zsinaton elvetett tanok cáfolatát tartalmazza. Szerzője a zsinaton elnöklő *Moggalliputtatissa*.

A nem-kánonikus irodalom nagy része is a kánonhoz csatlakozik, elsősorban a több mint száz kötetnyi kommentár. Ezek többnyire későiek, az i. u. 5. századtól kezdve keletkeztek, de gyakran felhasználtak azóta már eltűnt, ó-szingaléz nyelvű forrásanyagot is. Ezeknél érdekesebb azonban két önálló bölcséleti munka. A *Visuddhimagga* (A megtisztulás útja) a neves dél-indiai származású kommentátor, Buddhaghosa műve, a théraváda tanok és gyakorlat klasszikus összefoglalása. A *Milinda-pañha* (Menandrosz kérdései) az i. e. 2. századi baktriai görög uralkodó és *Nāgasena* buddhista szerzetes valószínűleg fiktív, de izgalmas és tartalmas vitája a buddhai tanítás koherenciájáról. A mű eredeti magva időszámításunk kezdete körül keletkezhetett, és valószínűleg nem páliul írták; a tanítása sem tisztán théraváda. A párbeszédhelyzetben rejlő lehetőségeket kiaknázva több (talán négy) bővítményt is fűztek hozzá. Az így kialakult, kissé heterogén szöveget Burmában a kánon részének tartják. India kulturális övezetében egyedül Ceylonban maradt fenn régi krónika. A *Dīpavaṃsa*, A sziget krónikája a régebbi, nyelvében és versezetében is olykor dőcögös; ennek

¹² Magyarul ld. Vekerdi, J.: *Dhammapada: A Tan ösvénye*. Budapest 1999. Vekerdi 1999.

¹³ Körülbelül egy tizedét Vekerdi József magyarra fordította. Vekerdi, J.: *Dzsátakák. Buddhista születésregék*. Budapest 1998.

¹⁴ 547. *Jātaka* (Későbbiekben: *Jātaka* = J).

kibővítése és epikus formára faragása a *Mahāvamsa* (Nagy krónika). Fő tartalmuk: Ceylon története a szingaléz hódítástól az i. sz. 4. századig, illetve Észak-India és a buddhista rend története a Buddhától Asókáig. A *Mahāvamsát* négyszer meghosszabították, így most már 1815-ig, az angol hódításig tart. A folytatásokat gyakran *Cūlavamsának*, Kis krónikának nevezik. A krónikák a buddhizmus és a páli irodalomtörténet szempontjából is fontos adatokat tartottak fenn, például a zsinatokról, a szöveg Ceylonba kerüléséről vagy a kánon írásba foglalásáról.

Kétségtelen tehát, hogy a Buddha tanításait évszázadokon keresztül a szerzetesek szájhagyománya tartotta fenn. Írásba foglalásuk pedig valószínűleg az i. e. 1. században történt Ceylonban (Srí Lanka). Ma már megállapíthatatlan, mennyire pontosan őrizte meg a szájhagyomány és a ránk maradt írott szöveg a Buddha eredetileg elhangzott szavait. Sok esetben világosan látható a későbbi hozzátoldás. Egészében véve azonban úgy látszik, hogy az írásba foglalt gyűjtemény legrégebbi darabjai valóban magára a Buddhára vezethetők vissza, és ha nem is minden esetben szó szerint, de lényegében véve mind tartalmilag, mind megfogalmazásukban híven tükrözik a Buddha gondolatait és jellegzetes kifejezésmódját. Negyvennégy évi tanító útja során a Buddha oly sokszor kifejtette ugyanazokat a gondolatokat, hogy tulajdonképpen mindegy, melyik alkalomhoz fűzi a hagyomány egy-egy tétel előadását. A gyűjtemény számos darabját a hagyomány sem magának a Buddhának, hanem a tanítványainak tulajdonítja, ami szintén valószínűsíti a Buddha neve alatt fennmaradt darabok eredetiségét.

1.2 A *Jātakák*ról

A *Sutta-piṭaka*, a Buddha állítólagos beszédeinek gyűjteménye, amely a Buddha tényleges beszédein kívül neki tulajdonított, de nem tőle származó tanításokat, legendákat, bölcsmondásokat, vallásos költeményeket tartalmaz. Emellett egyebek között egy 547 állatmeséből és novellisztikus történetből álló gyűjtemény is található benne, a *Jātakák*, azaz születéstörténetek. Ezek mindegyikének tárgya az, hogy a Buddha előző születései során mint *Bodhisatta*, Buddha-lény, leendő Buddha; különböző állatok, királyfiak, kereskedők, földművesek alakjában öltött testet, s valamilyen erényes cselekedetet hajtott végre, vagy pedig bölcsességével jó tanácsot adott, majd miután meghalt, általában egy fokkal magasabb rendű életformában született újjá.

Valamennyi történet azonos szerkezetű, tehát a végső szerkesztés során egy kéz állította össze, illetőleg egységes elv szerint dolgozták fel ezeket a különböző eredetű népmeséket,

legendákat. A bevezető és záró formula is mindegyikben azonos. Kezdődik egy a Buddha életében lejátszódott, feltehetőleg fiktív eseménnyel („most történt eset”), amelyhez kapcsolódva a Mester elmondja a szerzeteseknek, hogy hasonló eset már lejálott egyszer ugyanazoknak a szereplőknek az előző életében, s akkor ő mint *Bodhisatta* részt vett benne (ez az ún. „múltbeli eset”). Végül a Buddha röviden azonosítja a múltbeli és a jelenlegi eset szereplőit, önmagát is beleértve.

A *Jātakák* formai sajátossága, hogy mindegyik tartalmaz egy vagy több rövid, kétsoros verset, amely összefoglalja a történet csattanóját, míg maga a történet prózai szövegű, és mintegy kifejtésül, magyarázatul szolgál a vershez. Ez a gyűjtemény létrejöttével magyarázható. A hagyomány csak a verset tekinti kanonikusnak, szent szövegűnek, tehát fiktív módon a Buddhától származónak, a prózai rész a verseket értelmező, későbbi kommentárnak minősül. Ezért vezeti be a verset mindig egy sztereotip fordulat: „Akkor a *Bodhisatta* a következő verset mondta”. A történetek a versek mennyisége szerint vannak sorrendbe szedve, először az egy verset tartalmazók következnek (1-150.), utána a két verset tartalmazók (151-250.), egészen a 786 verset tartalmazó utolsó darabig.

A „múltbeli eset”, amely magát a történetet képezi, túlnyomórészt a buddhizmustól független népmese vagy novellisztikus elbeszélés, azaz a Buddha által elmesélt, múltban lejátszódott esemény, amit aztán erkölcsi tanmesévé alakítottak át.¹⁵ A buddhista szerzetesek tehát előszeretettel fűszerezték prédikációikat mesékkel és legendákkal. E mesék egyike se származik azonban a Buddhától. A Buddha ugyan gyakran élt hasonlatokkal, de példázatait a való életből merítette, nem a mesék és fantasztikus kalandok anyagából. Hitelesnek tekinthető beszédeiben saját régebbi születéseiről sohasem tesz konkrét említést. Így a bevezető „most történt eset”-nek nincs sok köze a történeti Buddhához.

Számos *Jātaka*-történet gyökere bizonyára indiai népköltészeti alkotásokra nyúlik vissza. Van több is, mely más indiai mesegyűjteményekben, pl. a Pancsatantra állatmeséi között is előfordul. Némelyik mesének az ókortól kezdődő európai párhuzamai is vannak. A Mahábhárata című eposz egyik-másik története, és a Rámájana című eposz kivonata szintén szerepel a *Jātakák* között. Nehéz megállapítani, hogy mit vettek át a *Jātakák* ismeretlen szerzői a régebbi, akár a Buddha korát megelőző népköltészeti anyagból, és mi az, amit a későbbi indiai meseirodalom a *Jātakákból* kölcsönzött. Mindenesetre a *Jātaka*-gyűjtemény

¹⁵ Rhys Davids könyvében olvashatunk a legkorábbi 10 *Jātakáról*, amelyeknek karaktere és pre-*Jātaka* formája lehetővé teszi, hogy a történelmi háterret is nyomon követhessük. A szerző véleménye szerint a *Jātakák* közül 9 speciálisan nem buddhista és csak később alakították át a buddhista etikának megfelelően. A *Mahā-Sudassana-jātaka*, amelyik a leginkább ilyen, feltételezhetően egy ősi indiai napimádat legendáját adja vissza. A többi pedig pre-buddhista indiai folklórból táplálkozik. Ezekben nincsen semmi speciálisan buddhista. Rhys Davids 1911, 195-198. Rhys Davids, T. W.: *Buddhist India*. Calcutta 1911 (Rhys Davids 1911).

tartalmazza a legrégebbi ránkmaradt indiai meseszövegeket. A *Tipiṭaka* szövegét, tehát a *Jātakák* verseit is a hagyomány szerint az i. e. 240 körül rögzítették élıszóban. Az is bizonyítja, hogy a *Jātakák* ezidőtájt már igen népszerűek voltak, hogy az i. e. 3-2. században keletkezett bháratı és száncsi sztúpa kökerítésén számos dombormű található *Jātaka*-jelenettel, sőt kifejezetten *Jātaka* megjelöléssel.¹⁶ Az egész hátsó-indiai hinájána buddhista kultúrkörben elterjedtek a *Jātakák*.

A *Jātakák* pontos keletkezési dátumát nem tudjuk. A szövegek írásba foglalása talán az i. u. 1. század táján történt. Az élıszóban hagyományozott páli szöveg prózai részét lefordították a Ceylonban (Srı Lanka) beszélt szingaléz nyelvre, majd újból visszafordították pálira. A versekhez nem nyúltak. Ennek következtében a versek nyelvezete régiesebb, mint a prózáé. A végső szöveg az i. u. 5. század táján nyerte el mai alakját. Fick szerint olyan gazdasági és társadalmi körülményekre utalnak, amelyek a Buddha idejében állhattak fenn. Bühler szerint viszont meglehetősen kevés utalás van a buddhizmusra ezekben a történetekben. A politikai, vallási és társadalmi körülményekre utaló történetek a nagy dinasztiai; a Nandák és a Maurják kora elıtti idıket mutatják be, amikor *Pāṭaliputta* India fővárosa lett. A *Jātakák* nem említik egyiket sem, és nem ismernek olyan politikai erőt, amelyek nagyobb vagy kisebb részeket Indiában magukba foglalnának, vagyis az i. e. 4-3. századnál korábbi körülményekre utalnának. Fausböll a *Jātakák* viszonylagos korával kapcsolatban úgy véli, hogy a hosszú történetek mindegyike, amelyek a 4. kötetben szerepelnek, későbbiek mind nyelvezetükben, mind pedig a társadalmi viszonyokat tekintve, amelyre utalnak, mint a korábbi kötetek darabjai. Lehetséges tehát az is, hogy azok az elbeszélések, amelyek elsıként kerültek be a buddhista hagyományba, valójában régebbiek voltak. Tudjuk azt is, hogy azoknak a történeteknek, amelyek a *pre-Jātaka* könyv formáját képviselik, 60-70%-ban, nincsenek verseik. Rhys Davids éppen ezért úgy véli, hogy ezek a versek nélküli történetek – még mielıtt hozzáadták volna hozzájuk a verseket és bevonták volna őket a *Jātaka*-gyűjteménybe – talán nem kizárólag buddhisták, de nagyon régi darabok.

Összefoglalásként leszögezhetjük, hogy a jelenlegi *Jātaka*-gyűjtemény csak egy részleges könyv. Nem tartalmazza az összes buddhista születéstörténetet, amelyek minden bizonnyal általánosan elterjedtek voltak a buddhista közösségekben. A *Jātakák*on belüli legısibb rész mindig maga a szimpla mese, vagy példázat, mindenféle váz, strófa, vers és

¹⁶ Rhys Davids szerint 27 olyan ábrázolást számoltak össze a sztúpákon, amelyek a jelenlegi *Jātaka* könyv bizonyos részeit ábrázolják, és 23 olyat, amelyek nem szerepelnek a kanonikus gyűjteményben, de ismeretes és általános volt a buddhista közösségek körében. A szerző szerint számos olyan ábrázolással találkozhatunk, amelyeknek karaktere az i. e. 3.századra volt jellemző, sok esetben szerepel a *Jātaka* neve is, vannak viszont olyanok is, amelyeken nincs cím, de hasonlóak jellemzőikben. A domborművekre tulajdonképpen csak a veresszakokat festették rá, vagy csak a történet vázát. Az ábrázolások értelmetlenek a prózában elhangzott történet ismerete nélkül. Rhys Davids 1911, 194-195.

versszak nélkül. Teljesen biztos ugyanakkor az is, hogy a versek a történetek nélkül teljesen értelmetlenek. A legrégebbi buddhista születéstörténetekben a Buddhát sohasem azonosítják állattal, vagy más közönséges emberrel, csak a korban vagy a régkorban élt híres bölccsel, tanítóval. A *Jātakák* kanonikus gyűjteménye csak a verseket tartalmazza, ezért kommentár nélkül néha nagyon értelmetlenek. A jelenlegi *Jātaka*-gyűjteményben vannak olyan születéstörténetek, amelyek idősebbek, mint maga a *Jātaka* könyv. A legfontosabb ugyanakkor, hogy a *Jātakák* tele vannak az indiai emberek mindennapi szokásaira, hiedelmeire történő utalásokkal, amelyek fontosak a kor társadalmi és gazdasági viszonyainak elemzésében.

2. A Buddha-datálás fontossága, a kérdés aktualitása

A Sákjamuni Buddha halálának, vagyis *mahāparinibbānájának*¹⁷ pontos dátuma a korai indiai történelem kulcsfontosságú dátuma, amely hosszú időn keresztül a legkorábbi, többé-kevésbé pontosan rögzített kronológiai adatnak számított az ókori indiai kronológiában.

A Buddha életének pontos datálása nagy jelentőséggel bír többek között olyan nagy jelentőségű ókori indiai királyok, mint a magadhai Bimbiszára, a kószalai Paszénadi uralkodási dátumának meghatározásában, a Vardhamána Mahávíra datálásában, a dzsainizmus korai történetének megrajzolásában, a bráhmanizmus korai történetében, valamint a korábbi indiai filozófiai iskolák és irányzatok, beleértve az upanisadok megértésében.

A Buddha datálásával kapcsolatban sokáig egyetértés uralkodott a kutatók körében. A legelfogadottabb álláspont szerint – ami a 19. századtól egészen napjainkig megtalálható a nyugati és a délkelet-ázsiai szakértők írásaiban – a Buddha i. e. 480 körül halt meg. Ez a kronológiai számítás arra a buddhista hagyományra épít, amely részben a ceyloni szerzők által az i. u. 4. és 6. században Ceylon szigetén (Srí Lanka) szerkesztett páli krónikákat, részben pedig a *Buddhaghosa* által az i. u. 5. században szerkesztett *Samantapāsādikā*t veszik alapul. Ugyanakkor ugyanezen forrásokra hivatkozva a ceyloni, valamint a délkelet-ázsiai théraváda buddhisták azt állítják, hogy a Buddha fizikai halála nem i. e. 480 körül, hanem i. e. 544/543-ban következett be. Ez az eredeti, ún. "nem javított hosszú" vagy más néven "déli buddhista kronológia", amely ma is használatos valamennyi théraváda közösségben Dél- és Délkelet-Ázsiában, míg az i. e. 480-nal kezdődő az ún. "javított hosszú kronológia".

2.1 Kutatástörténeti áttekintés

Az európai buddhista kutatás kezdeti szakaszában, a 19. század elején, 1837-ben jelent meg a *Mahāvamsa* angol nyelvű fordítása.¹⁸ Turnour munkája bevezetőjében többek között arra hívta fel a figyelmet, hogy 60 éves eltérés van Csandragupta Maurja uralkodási éveit illetően, a ceyloni hagyományban és a görög forrásokban megőrzött datálás között. Tehát arra a megállapításra jutott, hogy Csandragupta és Asóka király uralkodási évei hibásan szerepelnek a ceyloni krónikában, a krónika ugyanis túl koraira helyezte a királyok uralkodási éveit. Ugyanakkor elfogadta azt a kronológiai adatot, mely szerint 168 év telt el a Buddha halála és Csandragupta trónra lépése valamint, hogy 218 év telt el a Buddha halála és Asóka

¹⁷ Jelentése: végső, nagy kialakulás: egyben a Buddha fizikai halála.

¹⁸ Turnour, G.: *The Mahāvamsa*. Ceylon 1837 (Turnour 1837).

megkoronázása között. Turnour ezzel megalkotta az ún. "javított hosszú kronológiát".¹⁹ Asóka datálását aztán alátámasztotta a megfejtett Asóka-rendelet²⁰ és a rendeleten említett kortárs görög uralkodók beazonosítása.

Bühler 1877-ben fogalmazta meg tézisé.²¹ Vitatott olvasata szerint Asóka a több nyelven is fennmaradt ún. I. kis szikla-edictumában²² meghatározta a Buddha halála és a saját megkoronázása között eltelt időt, ami megerősítette a Buddha-datálással kapcsolatos ún. "javított hosszú kronológiát". Ezzel egy, a mai napig tartó, ellentmondásokkal teli tudományos vita vette kezdetét.

Már a 19. században felmerültek olyan javaslatok, amelyek a Buddha halálát jóval későbbre helyezték. Ezeknek az elméleteknek a hatására a Buddha-datálás körüli tudományos vita a 19. század utolsó éveiben és a 20. század első három évtizedében megélénkült. Speyer többek között az ún. "javított hosszú kronológiával" kapcsolatos hiba eredetére hívta fel a figyelmet,²³ míg Hultsch már egyenesen cáfolta a "javított hosszú kronológiát" 1913-ban megjelent tanulmányában.²⁴

A 20. század harmincas éveitől kezdve a Buddha-datálással kapcsolatos viták egy időre nyugvópontra jutottak. 1946-ban a tudományos vita újra erőre kapott és az ezt követő évek legfontosabb munkái elsősorban ceyloni kutatók körében születtek. Mendis elutasította mind a "nem javított hosszú", mind pedig a "javított hosszú kronológiát" és helyette az i. e. 365 körüli időpontot javasolta a Buddha halálának.²⁵ Barua 1947-ben megjelent összefoglaló tanulmányában pedig az ún. "javított hosszú kronológia" mellett érvelt.²⁶

Ezt követően, kevés kivétellel, mindenütt, a Nyugaton és a Délkelet-Ázsiában megjelent, az indiai történelemmel kapcsolatos modern kézikönyvekben, világtörténeti lexikonokban, vallási témájú munkákban is ezzel az ún. "javított hosszú kronológiával" találkozhatunk. Úgy tűnt tehát, hogy az indiai történelemben a Buddha-kora viszonylag pontosan meghatározott dátumhoz köthető korszak. Persze továbbra is voltak olyan jelentős

¹⁹ Turnour 1837, 48-50.

²⁰ Asóka XIII. szikla-edictumáról van szó. Az edictum fordítását ld. Wojtilla 2012a, 86. Wojtilla. Gy. (Szerk.): *Ókori indiai történeti szöveggyűjtemény*. Szeged 2012. (Wojtilla 2012a).

²¹ Bühler 1877, 149-160. Bühler, J. G.: The Three New Edicts of Asoka. *Indian Antiquary* 6, (1877), 149-160 (Bühler 1877).

²² Pontosán az I. kis szikla-edictumról (Minor Rock Edict I.=MRE I.) van szó. Mivel a rúpnáthi (Közép-India) maradt fenn a legjobb állapotban, ezért szokás ezt rúpnáthi rendeletnek is nevezni, de mindenképpen ezt a verziót szokták alapul venni a fordítások során.

²³ Speyer 1992, 422-426. Speyer, J. S. Buddhas Todesjahr nach dem Avadānaśataka. Repr. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 2. Ed. H. Bechert. Göttingen 1992, 422-426 (Speyer 1992).

²⁴ Hultsch 1992, 430-444. Hultsch, E.: Contributions to Singhalese Chronology. Repr. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 2. Ed. H. Bechert. Göttingen 1992, 430-444 (Hultsch 1992).

²⁵ Mendis 1992, 445-460. Mendis, G. C.: The Chronology of the Early Pāli Chronicles of Ceylon. Repr. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 2. Ed. H. Bechert. Göttingen 1992, 445-460 (Mendis 1992).

²⁶ Barua 1992, 461-467. Barua, B. M.: The Year of Commencement of the Buddha Era. Repr. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 2. Ed. H. Bechert. Göttingen 1992, 461-467 (Barua 1992).

kutatók, akik inkább az ún. "nem javított hosszú kronológia" mellett érveltek. Ezek közé tartozott többek között Vincent A. Smith.²⁷

Ennek ellenére egyre inkább úgy tűnt, hogy a Buddha korára és az ezzel szorosan összefüggő korai indiai történelmi kronológiára vonatkozó „communis opinio” nem tartható fenn. Ebben közrejátszhatott az is, hogy a buddhista hagyomány fontos részét képező, korai szanszkrit nyelvű buddhista munkák, amelyek a théraváda forrásoktól eltérő kronológiai hagyományt örökítettek meg, hangsúlyosabban kerültek be a kutatásba. Ezek a munkák az ún. "rövid kronológiát" használják, amely szerint a Buddha halála és Asóka megkoronázása között mindössze 100 év telt el. Amint láthatjuk, a két hosszú kronológia leginkább a théraváda hagyománnyal, míg a rövid kronológia részben a *sarvāstivāda* és a mahájāna hagyománnyal mutat összefüggést.

A Buddha-datálás kérdésében kulcsfontosságú szerepe lehet annak, hogy Asóka megkoronázására pontosan mikor került sor. Számos buddhista forrás ugyanis azt adja meg, hogy Asókát a Buddha halála után hány évvel koronázták meg. Ennek megfelelően, míg a rövid kronológiával fémjelzett buddhista hagyomány, a szanszkrit nyelvű buddhista források és ezek kínai és tibeti nyelvű forrásai a Buddha halálát 100 évvel Asóka királlyá koronázása elé helyezik, addig az ún. "javított hosszú kronológiát" képviselő, elsősorban páli nyelvű buddhista források 218 évvel számolnak. Amint látjuk, az eltérés a két buddhista hagyomány között több, mint 100 év.

2.2 A hedemündeni konferencia a Buddha datálásáról

1982-ben jelent meg Bechert nevezetes tanulmánya, amelyben a szerző nyomós bizonyítékkal és hathatós érveléssel a rövid kronológia mellett tört lándzsát.²⁸ Az ezt követő döntő fontosságú esemény az 1988. április 11–18-a között a göttingeni egyetem rendezésében, a Göttingen melletti Hedemündenben tartott szimpózium volt a kor legkiválóbb szakembereinek a részvételével. A szimpózium címe, „A történeti Buddha dátuma és meghatározásának fontossága az indiai historiográfia és a világtörténet számára” önmagában is sokatmondó. Az ott elhangzott előadásokból egy háromrészes konferenciakötet is készült,²⁹

²⁷ A szerző többek között a több kiadást megért *The Early History of India* című nagy hatású munka szerzője. Smith, A. Vincent: *The Early History of India: from 600 B. C. to the Muhammadan conquest including the invasion of Alexander the Great*. Oxford 1904.

²⁸ Bechert 1982, 29-36. Bechert, H.: The Date of the Buddha Reconsidered. *Indologica Taurinensia* 10. (1982), 29–36 (Bechert 1982).

²⁹ *The Dating of the Historical Buddha = Die Datierung des historischen Buddha*. I. II. III. Ed. H. Bechert. Göttingen 1991–1992-1997 [Bechert I (1991), Bechert II (19912), Bechert III (1997)].

és a következő években számos publikáció látott napvilágot Európában, Indiában, Japánban és az Amerikai Egyesült Államokban ugyanebben a témában.

Az első kötet elején olvashatjuk Bechert angol nyelvű bevezetőjét, amelyben a szerző felvázolja a problémát, valamint a szimpóziumon elért eredményeket.³⁰ A harmadik kötetben pedig egy német nyelvű összefoglalót találunk a Buddha-datálás állásáról nyolc évvel a szimpózium után.³¹

A konferencia fő témája elsősorban a Buddha-datálás kérdése és problémája volt, kronológiai és történeti értelemben egyaránt. Az előadások egyik kulcsfontosságú kérdése az volt, hogy maga a buddhista hagyomány hogyan és miként kezelte a Buddha halálának dátumát, valamint a Buddha életének más, fontos eseményeit, így születését, megvilágosodását és tanító tevékenységének állomásait.

A három konferenciakötetben az egyes részekhez írt részletes bevezető mellett mintegy ötven, különböző témakörök szerint rendezett tanulmány található.³²

Számos cikk foglalkozik a legszigorúbb értelemben vett kronológiával és történelemmel, de vannak olyan tanulmányok is, amelyek különféle indiai (buddhista és nem buddhista, például puránikus), kelet-ázsiai (kínai, vietnami, koreai és japán), valamint közép-ázsiai (tokhár, ujjur, iráni, tibeti és mongol) eredetű munkák szemszögéből közelítik meg a témát. Megint más tanulmányok a nyelvtörténet felől közelítenek a Buddha-datálás problémájához, néhány tanulmányban pedig a korai indiai kultúrtörténeti fejlődésből levonható tanulságokról olvashatunk, amelyek mérvadóak lehetnek a Buddha korára nézve. Egyes kutatók a Buddha és az Asóka között eltelt időszakban végbement releváns filozófiai fejlődés lehetséges időintervallumát vizsgálták. Külön említésre méltóak a régészeti és a kultúrtörténeti megfigyelések is, valamint a nem buddhista, elsősorban a görög források elemzésének eredményei.

A szimpóziumon résztvevő valamennyi, a témával foglalkozó kutató számára világossá vált, hogy a Buddha-datálás problémáját nem lehet lezárni. Az előadások és viták

³⁰ Bechert I (1991), 1–21.

³¹ Bechert III (1997), 1–13.

³² A kiadvány első és második kötetében a tanulmányok az alábbi nagy témakörök szerint lettek felosztva: I. Kutatástörténet; II. A Buddha datálása az indiai kultúrtörténetben; III. Az indiai hagyomány szerinti Buddha-kronológia kiértékelése; IV. A *theravāda* kronológia elterjedése és az ezzel kapcsolatos összefüggések; V. A későbbi indiai és tibeti buddhista hagyomány; VI. A közép-ázsiai hagyomány; VII. A kelet-ázsiai hagyomány; VIII. A 'tengelykor' elmélet és a Buddha datálása. Az egyes szekciók között természetesen elkerülhetetlen az átfedés, így a tanulmányok és a cikkek saját belátás szerint beilleszthetők egyik vagy másik szekcióba. A második és a harmadik kötetben számos, a kutatástörténet szempontjából fontos, korábban megjelent tanulmány újranyomatát is megtaláljuk. A harmadik kötetben pedig Bechert igen hasznos, válogatott, másodlagos forrásokat tartalmazó bibliográfiája is olvasható, amely az 1995-ig a Buddha-datálással, a Buddha-kronológiával és a történeti Buddha kérdésével kapcsolatban megjelent bibliográfiák listája.

során egyértelművé vált az is, hogy mivel nem tudnak, nem is fognak egy konkrét időpontban megállapodni.

Wojtilla megfogalmazásában „A konferencia remélt célja, tudniillik hogy megkérdőjelezhetetlen bizonyítékot találjanak a Buddha pontos datálására, nem valósult meg; egyetlen módszer, egyetlen bizonyíték sem bizonyult teljesen meggyőzőnek”.³³

A nyugati kutatásban évszázadokon keresztül elfogadott és érvényben lévő ún. "javított hosszú kronológiának" mindössze két képviselője akadt: Yamazaki, valamint Narain. A számos indiai kutató körében néha még a mai napig is, néhány nyugati indológus körében pedig az 1930-as évekig használt és érvényben lévő ún. "nem javított hosszú kronológiának" viszont nem akadt képviselője a szimpóziumon.

Ugyanakkor megfigyelhető volt egy erőteljes súlyponteltolódás a Buddha-datálásban. Egyetértés mutatkozott a kutatók körében – Yamazaki és Narain kivételével – annak kapcsán, hogy a Buddha halálát i. e. 480-nál későbbre kell tenni, az i. e. 420 és i. e. 350 közötti időszakra.

A megoldási javaslatok közül ki kell emelnünk Gombrich gondolatát.³⁴ A szerző a buddhista tanítóknak a *Dīpavaṃsā*ban, a ceyloni buddhista egyháztörténetben ránk maradt évszámait, *Upālitól* kezdve egészen *Mahindáig* újraértelmezve, a Buddha életét a széles körben elfogadott dátumoknál kereken 80 évvel későbbre teszi. Gombrich kifejtette, hogy részben egyetért Bechert azon véleményével, mely szerint a *Dīpavaṃsā*ban lévő információ arra vonatkozólag, hogy Asóka megkoronázására a Buddha halála után 218 évvel került sor – amelyet később a théraváda források, továbbá számos nyugati kutató is elfogadott és vallott – túl hosszú és idejétmúlt. Ugyanakkor óvatos és szkeptikus azzal kapcsolatban, hogy erre a Buddha halála utána 100 évvel került volna sor. A szerző a második buddhista zsinatot 60 évvel a Buddha halála után, i. e. 345-re datálja. Az időpont véleménye szerint azért is látszik helyesnek, mert a Maurja Birodalomra sehol nem történik utalás a *Vinaya-piṭakā*ban és a négy *Nikāyā*ban sem. Az Asóka megkoronázása és a harmadik zsinat között eltelt 18 évet pedig pontos adatnak véli. Gombrich véleménye szerint a Buddha 136 évvel Asóka megkoronázása előtt halt meg, vagyis i. e. 404-ben. Ha a hibalehetőségekkel is számolunk, akkor azt mondhatjuk biztosan, hogy a Buddha i. e. 411 és 399 között halt meg.³⁵

³³ Wojtilla 2014, 13. Wojtilla Gy.: A Buddha élete és tanítása. In: *Buddhizmus*. Szerk. Zs. Szilágyi – G. Hidas. Budapest 2014, 9-23. (Wojtilla 2014).

³⁴ Gombrich 1992, 237-259. Gombrich, R.: Dating the Buddha: A Red Herring Revealed. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 2. Ed. H. Bechert. Göttingen 1992, 237-259 (Gombrich 1992).

³⁵ Gombrich 1992, 240-253.

Eggermont a Buddha halálával kapcsolatos legkésőbbi dátumot javasolta. Szerinte a Buddha Asóka király megkoronázása után 28 évvel, tehát i. e. 261-ben halt meg.³⁶ Elmélete azonban nem talált támogatásra.

Vezető japán buddhológusok már korábban is az i. e. 390 és 368 közötti időintervallumot képviselték és tartották elfogadhatónak. A szimpózium egyetlen japán képviselője kivételével senki sem tett konkrét és pontos javaslatot a Buddha halálára a fent említett időintervallumon belül. A kivétel Nakamura volt, aki a Buddha halálát az Asóka megkoronázása előtti 116. évre tette.³⁷ A szintén japán Hirakawa mélyreható tanulmányában elsősorban a buddhizmus Indián belüli földrajzi elterjedését, valamint a buddhista *saṅgha*³⁸ (továbbiakban szangha) a Buddha halála és Asóka uralkodása közötti fejlődését elemezte. Arra a következtetésre jutott, hogy az elmélet, mely szerint a Buddha halála Asóka előtt 100 évvel következett volna be, elfogadott a buddhisták körében Indiában, és a szangha fejlődését vizsgálva is erre az eredményre jutunk. A szerző meg van győződve arról, hogy a buddhista egyházon belüli fejlődés, amely a Buddha halála és Asóka megkoronázása között zajlott le, egy évszázad alatt végbemehetett. Felhívta a figyelmet arra is, hogy a kronológiai adatok pusztán évszázadban történő megadása nagyon is jellemző volt a buddhista szövegekben. Jelen esetben az egy évszázad nem pontosan egy évszázadot jelent, hanem sokkal inkább azt, hogy az esemény óta egy évszázad telt el.³⁹

2.3 A rövid kronológiát igazoló tényezők, érvelések és bizonyítékok

A Buddha halálára vonatkozó, kb. i. e. 420 és i. e. 350 közötti időintervallum mellett elsősorban a régészeti és a kultúrtörténeti megfigyelésekből nyert közvetett bizonyítékokkal lehet érvelni. Härtel véleménye szerint a régészeti ásatások nem támasztják alá, hogy valamennyi olyan város, amelyben a Buddha a hagyomány szerint élt, vagy amelyet meglátogatott, már az i. e. 6. században létezett volna. A szerző szilárd meggyőződése, hogy az Északi Fekete Fényezett Kerámiát⁴⁰ későbbre kell datálni, vagyis az i. e. 5. század jelölhető

³⁶ Eggermont 1991, 237-251. Eggermont, P. H. L.: The Year of Buddha's Mahāparinirvāṇa. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Ed. H. Bechert. Göttingen 1991, 237–251 (Eggermont 1991).

³⁷ Nakamura 1991, 296-299. Nakamura, H.: A Glimpse into the Problem of the Date of the Buddha. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Ed. H. Bechert. Göttingen 1991, 296–299 (Nakamura 1991).

³⁸ Gyűlés, gyülekezet. A szerzeteseket és szerzetesnőket magába foglaló buddhista rend.

³⁹ Hirakawa 1991, 252-295. Hirakawa, A.: An Evaluation of the Sources on the Date of the Buddha. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Ed. H. Bechert. Göttingen, 1991, 252–295 (Hirakawa 1991).

⁴⁰ Későbbiekben: NBPW (Northern Black Polished Ware). Fényes fekete színű, Észak- és Közép-India vaskori civilizációjára jellemző áru, többnyire korongolt tálak, csészék, edények. Jellemzően a Gangesz-völgyi városi civilizációval hozzák összefüggésbe. Az NBPW-vel fémjelzett indiai kultúra ideje nagyjából két nagyobb szakaszra bontható: az i. e. 500–300 és az i. e. 300–100-ig terjedő időszakokra.

meg mint terminus ad quem. Ennek megfelelően a Buddha-datálással kapcsolatos i. e. 5–4. század valószínűbbnek látszik.⁴¹ Hasonló véleményen van Erdösy is, aki szerint a modern kori régészeti vizsgálatok sokkal inkább megegyeznek a mostanában a kutatók körében javasolt és elfogadott ún. "rövid kronológiával" (kb. i. e. 378–358), amely szinte valamennyi régészeti feltételezéssel is sokkal inkább összeegyeztethető, mint a hagyományos ún. "javított hosszú kronológia".⁴² Ezen az állásponton van Sarao is, aki a Buddha-kori városok régészeti emlékeit elemezve kifejti, hogy a legtöbb kutató ma az i. e. 400 körüli időpontot fogadja el, de hozzáteszi, hogy a Buddha-datálással kapcsolatos viták nem zárultak le teljesen.⁴³

Természetesen nem mindenki ért egyet ezzel a régészeti állásfoglalással. Az indiai Deva szerint valamennyi korai buddhista város alsóbb rétegeiben találtak ugyan NBPW-t, ám ennek megjelenése szerinte az i. e. 6. századra tehető, ennél fogva nem zárható ki az ún. "javított hosszú kronológia".⁴⁴ Az NBPW i. e. 6. századra történő datálását vallja Sinha is, aki szerint ilyen kerámiatípust nagy számban és jó minőségben számos a Maurják előttről származó városban találtak.⁴⁵

Kulke tanulmányában – Ghoshra hivatkozva – azt írja, hogy az i. e. 5. századi városok, városi elemek megjelenése a Gangesz-völgyben nem utal olyan nagyfokú és kiemelkedő urbanizációra, mint amilyennek azt sokáig a korai buddhista források tanulmányozása alapján feltételezték. A városi fejlődésben olyan meghatározó tényezők, mint a várostervezés, a városok megerősítése, a monumentális építkezés és a téglá használata nem voltak jelen a Gangesz-völgyben az i. e. 4. század előtt. Az észak-indiai korai várostörténetre utaló régészeti anyag sokkal inkább az ún. "rövid kronológiát" támasztja alá.⁴⁶ Kulke elméletével szemben Sinha azonban azt veti fel, hogy az égetett téglából és kőből készült nagyszabású épületek hiánya nem utal feltétlenül az i. e. 3. század előtti monumentális építkezések hiányára. Az épületek ugyanis valószínűleg agyagtéglából épültek, amit fából készült részek egészítettek ki, ezeknek viszont romlandó természetüknél fogva vagy nem maradt nyomuk, vagy emberi rongálásnak estek áldozatul, vagy érintetlenül és észrevétlenül

⁴¹ Härtel 1991, 61–89. Härtel, H.: *Archaeological Research on Ancient Buddhist Sites. The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Ed. H. Bechert. Göttingen 1991, 61–89 (Härtel 1991).

⁴² Erdösy 1995, 99–122. Erdösy, G.: *City States of North India and Pakistan at the Time of the Buddha*. In: *The Archaeology of Early Historic South Asia: The Emergence of Cities and States*. Ed. F. R. Allchin. Cambridge 1995, 99–122. (Erdösy 1995).

⁴³ Sarao 2010, 6–16. Sarao, K. T. S.: *Urban Centres and Urbanization: As Reflected in the Pāli Vinaya and Sutta Pitakas*. New Delhi 2010 (Sarao 2010).

⁴⁴ Deva 2003, 1–7. Deva, K.: *The Antiquity of Sites Related to the Buddha*. In: *The Date of the Historical Śākyamuni Buddha*. Ed. A. K. Narain. New Delhi 2003, 1–7 (Deva 2003).

⁴⁵ Sinha 2003, 79–95. Sinha, B. P.: *Magadha Chronology and Date of the Buddha*. In: *The Date of the Historical Śākyamuni Buddha*. Ed. A. K. Narain. New Delhi 2003, 79–95 (Sinha 2003).

⁴⁶ Kulke 1991, 100–107. Kulke, H.: *Some Considerations on the Significance of Buddha's Date for the History of North India*. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Ed. H. Bechert. Göttingen 1991, 100–107 (Kulke 1991).

maradtak a régészek szeme előtt, ami elsősorban annak köszönhető, hogy a térségben sok helyen még mindig nem végezték el a szükséges teljes körű régészeti ásatásokat.⁴⁷

Kultúrtörténeti szempontból fontos von Simson állásfoglalása, aki tanulmányában arra figyelmeztet, hogy a Buddha életének pontos datálása helyett érdekesebb lenne magára a buddhizmusra koncentrálni. Véleménye szerint a jól kiépített, szervezett rendelkező buddhizmus kialakulásának feltétele egyrészt az elegendő élelmiszer-többlet volt, amelyet a vaseszközök alkalmazásával végrehajtott erdőirtások tettek lehetővé, másrészt a kereskedőkből, orvosokból és jómódú társadalmi elemekből álló városi központok jelenléte.⁴⁸ Hogy ezek a feltételek pontosan mikor váltak adottá, arra csak az újabb és folyamatos régészeti ásatások eredményei segítségével lehet majd választ adni. Von Simson szerint a Buddha halálának pontos datálása ugyan nem lehetséges, a legvalószínűbbnek ugyanakkor egy későbbi időpont látszik.⁴⁹

A nem buddhista, elsősorban görög forrásokból kiszűrhető, a Buddha-datálásra utaló adatok elemzésével foglalkozó kutatók közül elsősorban Halbfass tanulmányát kell kiemelni. A szerző Megasthenés Indika című munkájával, pontosabban annak Strabónnál fennmaradt részeivel foglalkozik. Az elemzés középpontjában elsősorban a Megasthenésnél szereplő páli *sarmaṇa* (szkt. *śramaṇa*) kifejezés áll. Halbfass arra a végkövetkeztetésre jut, hogy ebben a kifejezésben nincsen semmiféle, konkrétan a buddhizmusra utaló tartalom. Valószínűbb, hogy általános értelemben utal a világról lemondókra. Halbfass véleménye helytálló, amit Karttunen is alátámaszt megfigyelésével, mely szerint Asóka görög nyelvű feliratain a szó *sramenai* alakban ismert, s ez a szanszkrit *śramaṇa*-val együtt általában vándor szerzeteseket és ezek különböző csoportjait jelenti.⁵⁰ A probléma tehát abból fakad, hogy egyértelműen megfogalmazott, konkrétan a Buddhára vagy a buddhizmusra történő utalás nem található Megasthenésnél, illetve a Strabónnál fennmaradt töredékekben, de a többi Nagy Sándor-történetírónál sem.⁵¹ Megasthenés tehát nyilvánvalóan hallgat a Buddháról és a buddhizmusról annak ellenére, hogy az általa szerkesztett beszámoló szerint ő maga személyesen is járt *Pāṭaliputtā*-ban, amely a buddhista források tanúsága szerint közismert volt

⁴⁷ Sinha 2003, 79-95.

⁴⁸ Ezt az álláspontot képviselte korábban Ram Sharan Sharma, most is elfogadja Romila Thapar, és vitatja Richard Gombrich.

⁴⁹ Von Simson 1991, 90-99. Von Simson, G.: Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Entstehung des Buddhismus und seine Bedeutung für die Datierungsfrage. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Ed. H. Bechert. Göttingen 1991, 90-99 (von Simson 1991).

⁵⁰ Karttunen 1997, 57-58. Karttunen, K.: *India and the Hellenistic World*. Helsinki 1997, 57-58 (Karttunen 1997).

⁵¹ Az első, egyértelműen a Buddhára utaló nyugati forrás az i. u. 150-215-ben Alexandriai Kelemen munkájában olvasható, aki ugyanakkor egyértelműen Megasthenés munkájára hivatkozik.

buddhista jellegéről és emlékhelyeiről. Felvetődik tehát a kérdés, miként lehetséges az, hogy Megasthénész, habár járt *Pāṭaliputtā*ban, semmit nem hallott a Buddha életéről és tanításáról?

Egyes vélemények szerint Asóka kora előtt a buddhisták még nem játszottak olyan fontos szerepet, így Megasthénész sem tett róluk külön említést.⁵² Ez a felfogás azonban vitatható, mivel a buddhizmus egy élő, fejlődő és egyre inkább terjeszkedő vallás volt és élvezte az egyes uralkodók támogatását a szóban forgó két évszázadban India e részén. Felmerül ugyanakkor az a lehetőség is, hogy Megasthénész hallott ugyan a Buddháról és a buddhizmusról, de annyira jelentéktelennek tűnt számára, hogy nem említette művében. Jóllehet a mű töredékes volta miatt nem lehetünk teljesen biztosak abban, hogy nem tett említést a buddhizmusról, az mindenesetre elgondolkodtató, hogy a ránk maradt szövegben nincs arra vonatkozó utalás. Halbfass érveléséből az derül ki, hogy egyik hipotézis sem teszi lehetővé egy pontos kronológia felállítását, a vallás alapítójának későbbi évszázadra történő helyezéséhez pedig még több, mérvadó bizonyítékra lenne szükség. Halbfass ugyanakkor azt feltételezi, hogy a buddhizmus Megasthénész korában még nem rendelkezett mintegy két évszázados múlttal, ennél fogva az i. e. 4. század végén még nem is produkálhatott markáns emlékműveket. Új és fiatal vallás lévén hatása még nem volt látható, érzékelhető és értelmezhető, amikor a görög követ meglátogatta *Pāṭaliputtā*t kb. i. e. 300-ban.⁵³

A *sarmaṇa*/*śramaṇa* kifejezéssel számos kutató foglalkozott. Az indiai Sinha szerint a kifejezés magába foglalta a buddhistákat is, tehát összefoglaló elnevezése a heterodox vallásúaknak: dzsaináknak, buddhistáknak. A *brāhmaṇák* és a *sarmaṇák* voltak a két meghatározó és fontos vallási szekta a korban. Ennek megfelelően Megasthénész is a filozófusoknak e két csoportját különítette el.⁵⁴ Asóka a XIII. szikla-edictumában szintén *brāhmaṇákról* és *śramaṇákról* beszél.⁵⁵

A három konferenciakötetben vannak olyan tanulmányok is, amelyeknek szerzői az idő elteltével, a kutatás előrehaladtával, az újabb eredmények és adatok birtokában megváltoztatták korábban vallott nézeteiket. Ilyen kutató Bareau, aki korábban a "javított hosszú kronológia" szószólója volt, a kötetben szereplő tanulmányában azonban már egyenesen elutasítja mind a "nem javított", mind pedig a "javított hosszú kronológiát", mert ezek véleménye szerint nem egyeztethetők össze a modern régészeti adatokkal és

⁵² Dihle 1984, 89-97. Dihle, A.: The Conception of India in Hellenistic and Roman Literature. In: *Antike und Orient: gesammelte Aufsätze*. Ed. V. Pöschl – H. Petersmann. Heidelberg 1984, 89-97 (Dihle 1984).

⁵³ Halbfass 1991, 197-208. Halbfass W.: Early Indian References to the Greeks and the First Western References to Buddhism. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Ed. H. Bechert. Göttingen 1991, 197-208 (Halbfass 1991).

⁵⁴ Sinha 2003, 79-95.

⁵⁵ „Azután még nehezebben elviselhető gondolat az istenek kedveltje számára ez: akik ott laknak, akár brāhmaṇák vagy sramaṇák vagy más hitűek vagy családapák...” A fordító Harmatta János megjegyzi, hogy sramaṇák alatt buddhista szerzeteseket, a buddhizmus képviselőit értjük. Wojtilla 2012a, 86.

bizonyítékokkal. Ennek megfelelően a Buddha halálát i. e. 400 körülre teszi, a terminus ante quemet pedig i. e. 380-ra.⁵⁶

Fontos von Stietencron elmélete, aki a *Purāṇák*ban lévő kronológiai adatokból kiindulva próbálta meghatározni azt, hogy mikor élt a Buddha.⁵⁷ Megítélése szerint két lehetséges módja van a számításnak, attól függően, hogy hány évig uralkodtak a Nandák, ugyanis ez az időszak eltérő hosszúságú a puránikus hagyományban. Az első számítás alapján i. e. 487/486-ot kapunk, amely megfelel az ún. "javított hosszú kronológiának". A második számítás alapján pedig i. e. 547/546-ot, amely körülbelül megfelel az ún. "nem javított hosszú kronológiának". Von Stietencron megjegyzi, hogy ezekből a számításokból a pontos dátumot megállapítani nem lehet, ugyanakkor feltételezi, hogy a puránai kronológia már létezett azelőtt, hogy az Asóka által küldött első buddhista követek megérkeztek volna Ceylonra. Arra is felhívja a figyelmet, hogy noha elképzelhető, hogy a közvetlenül a Maurják előtti királyok uralkodási évei pontosan meghatározhatók, de minden, ennél korábbi időszakra vonatkozó évszám túlnyomórészt csak feltételezés.

Az ún. "rövid kronológia" igazolására gyakran a *Dīpavaṃsā*ban lévő két szöveghelyet hozzák fel bizonyítékként.⁵⁸ Ezeken a szöveghelyeken, számos kutató érvelése szerint, egyértelmű utalást találunk a "rövid kronológiára", míg az összes többi hely a "javított hosszú kronológia" számításait látszik megerősíteni.⁵⁹ Rhys Davids 1877-ben publikálta először a Buddha-datálással kapcsolatos nézetét. Tanulmányában a *Dīpavaṃsā*ban lévő kronológiai adatokat kritikusan értékelve a Buddha halálát i. e. 400 és 423 közöttre helyezi: a legvalószínűbb időpontnak az i. e. 412-t sejtí.⁶⁰ A feltételezés tehát, hogy a *Dīpavaṃsā*ban lévő adatok alapján pontosan datálhatjuk a Buddha halálát, nem új. Bechert ezzel

⁵⁶ Bareau 1991, 211–221. Bareau, A.: Some Considerations Concerning the Problem Posed by the Date of the Buddha's Parinirvāṇa. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Ed. H. Bechert. Göttingen 1991, 211–221 (Bareau 1991).

⁵⁷ Von Stietencron 1992, 141–181. Von Stietencron H.: Die purāṇischen Genealogien und das Datum Buddhas. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 2. Ed. H. Bechert. Göttingen 1992, 141–181 (Von Stietencron 1992).

⁵⁸ Dīp 1.24–27. és 5.55–59.

⁵⁹ Oldenberg 1897, 119. Oldenberg, H: *The Dīpavaṃsa: an ancient Buddhist historical record*. London 1897 (Oldenberg 1897). Az 1.24–27. részben tulajdonképpen arról van szó, amint a Buddha elmondja, hogy négy hónappal az ő *mahāparinibbānā*ja után megtartják az első gyűlést (zsinatot) ... 118 év múlva sor kerül a harmadik gyűlésre (zsinatra), a buddhizmus terjesztése érdekében. Ekkor egy uralkodó fog uralkodni *Jambudīpa* (India) fölött, nagy erényű, dicsőséges uralkodó, *Dhammāsoka* (*Asóka*). Ennek a királynak lesz egy fia, az okos és intelligens *Mahinda*, *Lankādīpa* (Srí Lanka) tanult térítője. Számos kutató úgy véli, hogy a hiányos és kipontozott szöveghelyen minden bizonnyal a második zsinatra történt utalás, amelyre a Buddha halála után száz évvel került sor, a harmadik zsinatra pedig 118 évvel a második után. Oldenberg 1879, 119. Érdekes ugyanakkor, hogy az Asóka által összehívott, feltételezett harmadik buddhista zsinatra sehol sem találunk említést vagy utalást Asóka edictumaiban. Az 5.55–59. rész *Moggaliputta-Tissa* eljövetelelét írja meg 118 év múlva, és azt is megtudhatjuk, hogy ebben az időben egy Asóka nevű királyi vezető fog uralkodni *Pāṭaliputta* fölött, egy igazságos herceg, aki a birodalmat felvirágoztatja. Oldenberg 1879, 142.

⁶⁰ Rhys Davids 1992, 401–421. Rhys Davids, T. W.: On the Ceylon Date of Gautama's Death. Repr. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 2. Ed. H. Bechert. Göttingen 1992, 401–421 (Rhys Davids, 1992).

kapcsolatban kifejti, hogy később maga Rhys Davids is megjegyzi, hogy az általa korábban publikált számításával nem sikerült megállapítani a Buddha halálának pontos idejét. Bechert hozzáteszi azt is, hogy Rhys Davids egyetlen későbbi cikkében sem talált utalást az általa 1877-ben publikált Buddha-datálásra. Ennek ellenére Rhys Davids mégis többször kritikusan szólalt fel az ún. "javított hosszú kronológia" ellen.⁶¹

Az említett két szöveghelyet Bechert is alaposan megvizsgálta. Jóllehet konkrét javaslattal nem állt elő a Buddha halálára vonatkozólag, ugyanakkor az i. e. 4. század első felét látta leginkább elfogadható időpontnak. Érvelésében kifejti, hogy a *Dīpavaṃsa* e két szövegrészlete bizonyosságul szolgál arra az ősi ceyloni hagyományra, amely szerint a Buddha és Asóka megkoronázása között 100 év telt el.⁶² Egy másik helyen Bechert megjegyzi azt is, hogy már maga a tény is – tudnillik hogy egy és ugyanazon forrás kiértékelése különböző lehetséges és feltételezett megoldáshoz vezet – utal a Buddha-datálással kapcsolatban alkalmazott számítási módszerek gyengeségére. A szerző kiemeli azt is, hogy a *Dīpavaṃsában* lévő adatok sajnos nem egyértelműek, ennek megfelelően az adatok kiértékelése többismeretlenes egyenlethez vezet. Geiger és Frauwallner ráadásul már korábban bebizonyították, hogy a *Dīpavaṃsa* olyan különböző források kompilációja, amelyek számos helyen egymással is ellentmondó adatokat tartalmaznak. Arra ugyanakkor már Kern, Thomas és Mendis is utaltak, hogy a *Dīpavaṃsában* nyomai vannak az ún. "rövid kronológiának" is, amely a legrégebbi buddhista kronológia hagyományára utal.⁶³ Más kutatók véleménye szerint ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy a *Dīpavaṃsa* 5. fejezetében lévő kronológiai spekulációt egyetlen más forrás sem támasztja alá még a legkisebb mértékben sem. A *Dīpavaṃsa* feltételezett szerkesztésének és a Buddha feltételezett halálának időpontja között legalább fél évezred a különbség. Valószínűsíthető, hogy egy utókanonikus forrásról van szó.

2.4 A hosszú kronológia képviselői

A hedemündeni konferencián elért eredményeket azonban nem minden kutató fogadja el. 2003-ban jelentette meg Narain első ízben könyvét, amely tulajdonképpen a hedemündeni konferencia előadásait tartalmazó, Bechert-féle kötetre készült válaszkötet. A könyvben lévő publikációk szerzőinek nagy része a "javított hosszú kronológia" mellett érvelt.⁶⁴

⁶¹ Bechert III (1997), 5.

⁶² Bechert, H.: The Origin and the Spread of the Theravāda Chronology. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Ed. H. Bechert. Göttingen 1991, 329–343 (Bechert 1991).

⁶³ Bechert III (1997), 5-6.

⁶⁴ Narain, A. K.: *The Date of the Historical Śākyamuni Buddha*. New Delhi 2003 (Narain 2003).

Srivastava tanulmányában összegzést nyújt a Buddha-datálásról és a németországi konferencián elért eredményekről. A szerző erős kritikával illeti a szimpóziumot, amely egyedülálló volt ugyan a maga nemében, de sajnos egyetlen indiai kutató sem vett részt rajta. Ugyanakkor pozitívként értékelte, hogy Narainnak a témával kapcsolatos cikke megjelent a konferenciakötet második részében.⁶⁵ Srivastava szerint a szimpózium elsődleges célja az volt, hogy a résztvevők előadásaikkal felülvizsgálják a Buddha-datálással kapcsolatos korábbi elméleteket. Ezzel visszautasították az évszázadokig érvényben lévő ún. "javított hosszú kronológiát", és helyette az ún. "rövid kronológiát" tartották inkább elfogadhatónak, amely az i. e. 4. század környékére helyezi a Buddha halálát. Fontosnak tartotta kiemelni azt is, hogy a konferencia résztvevőinek nagy részét az indiai történelmet európai szemszögből értelmező, görög-központú gondolkodás jellemezte, amely az urbanizációt és az államiság kialakulását Nagy Sándorhoz köti, annak ellenére, hogy ezek a folyamatok – a szerző véleménye szerint – a perzsa Dareioshoz köthetők. Emellett hangsúlyozta a régészet fontosságát és Krishna Devara hivatkozva amellet érvelt, hogy az NBPW az i. e. 6. században jött divatba.⁶⁶ Tehát visszautasította Härtel és Erdösy nézetét is, akik a szóban forgó kerámia megjelenésére egy későbbi időpontot javasoltak. Srivastava bírálta Hirakawa és általában a japán kutatók nézetét is, akiket a szerző véleménye szerint túlságosan befolyásol az északi buddhista hagyomány. Továbbá a japán kollégák véleménye a Buddha-datálással kapcsolatos "rövid kronológia" pontos évszámának meghatározásában megítélése szerint annyira megosztott, hogy nehéz bármelyiküknek is hitelt adni. Szót emelt Eggermont azon nézete ellen is, mely szerint a Buddha halála körülbelül i. e. 252-ben következett be, vagyis Asóka uralkodásának 15. évében. Ez azért sem lehetséges – véli Srivastava – mert az képtelenség, hogy egy ilyen fontos esemény Asóka uralma alatt említés nélkül maradt volna és sem a rendeletekben, sem más forrásokban nem rögzítették volna.⁶⁷

⁶⁵ Narain 1992, 185-199. Narain, A. K.: The Date of Gotama Buddha's Parinirvāṇa. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 2. Ed. H. Bechert. Göttingen 1992, 185-199 (Narain 1992).

⁶⁶ Hasonló véleményen van Giovanni Verardi is, aki Srivastavára hivatkozva úgy véli, hogy a Gangesz-medence középső vidéke, akárcsak a Buddha születési helye, Lumbini és annak környéke már jóval a Buddha születése előtt – függetlenül attól, hogy a 'hosszú' vagy a 'rövid kronológiát' vesszük alapul – lakott terület volt. Ez a tény önmagában nem zárja ki a 'hosszú kronológiát', ugyanakkor hozzáfűzi azt is, hogy a buddhizmus felemelkedésével szorosan összefüggő gazdasági változások – a vas széles körű használata, a mezőgazdasági többlet – nem tehető az i. e. 5. századnál korábbra, ami pedig a 'rövid kronológiát' támasztja alá. A szerző nem foglal állást a Buddha-datálás kérdésben, véleménye szerint a régészet jelenlegi állása alapján nem adható válasz, ehhez további feltárásokra van szükség. (Verardi, G.: Buddha's Birth and Reassessment of the Archaeological Evidence. In: *The Birth of the Buddha. Proceedings of the Seminar held in Lumbini*. Ed. C. Ceupepers – M. Deeg – H. Durt. Nepal 2004, 19–39 (Verardi 2010).

⁶⁷ Srivastava 2003, 105-111. Srivastava, V. C.: The Date of Historical Buddha and the Göttingen Conference: Some Observations. In: *The Date of the Historical Śākyamuni Buddha*. Ed. A. K. Narain. New Delhi 2003, 105–111 (Srivastava 2003).

A hedemündeni konferencia eredményeit bíráló kutatók közé tartozik Narain is, aki a Bechert-féle konferenciakötetben megjelent tanulmányában és később is az elsőként Bühler által 1877-ben publikált tézist vetette fel újra. A feltételezés szerint az Asóka-edictumban lévő „256”-os szám a Buddha halálának évére utal. Narain úgy véli, hogy az Ahaurában található Asóka-edictum meggyőzően bizonyítja a "javított hosszú kronológiát", amely a szektáriánus buddhista hagyománytól – legyen az északi vagy déli – függetlenül kezelendő forrás. Ennek megfelelően Asóka uralkodási ideje is független a buddhista hagyománytól.⁶⁸ Bechert érvelése szerint számos kutató, így például Oldenberg vagy Senart, már közvetlenül Bühler tézisének a megjelenése után megkérdőjelezték, hogy a szóban forgó Asóka-edictumban lévő „256”-os szám a Buddha halálának évére utalna.⁶⁹

A témával kapcsolatban összefoglalásként elmondhatjuk, hogy a jelenleg elérhető források és az ezekből leszűrhető adatok alapján konkrét évszámot nem, csak egy relatív tág időkeretet tudunk felállítani a Buddha-datálással kapcsolatban. Ennek fő oka, hogy az indiaiak Nagy Sándor hadjárata előtt nem rögzítették pontosan az időpontokat, illetve csak hozzávetőleges időrendet állítottak fel. A hedemündeni konferencia és az ott elhangzott előadásokból készült háromkötetes Bechert-féle kiadvány, valamint az erre reagáló Narain-féle válaszkötet megjelenése óta, legjobb tudomásom szerint, nem jelent meg újabb, a témához érdemben hozzászóló szakmai anyag.⁷⁰ Ennek megfelelően tehát a Buddha születési évének és halálának datálása a mai napig rengeteg nyitott kérdést vet fel, még akkor is, ha a legfrissebb régészeti és kultúrtörténeti elemzések eredményei alapján a kutatók többsége a korábbi elméletekkel ellentétben a Buddha halálának időpontját az i. e. 420 és 350 közötti időszakra helyezi. Ennél pontosabb időmeghatározást azonban a kutatás jelenlegi állása nem tesz lehetővé.

A "rövid kronológia" hitelessége és elfogadása ellen a kutatók általában azzal érvelnek, hogy az éppúgy ellentmondásokkal teli, mint a "javított hosszú kronológia". Sem a "rövid", sem pedig a "hosszú kronológia" nem szolgál megbízható és hiteles datálási adattal. Ugyanakkor, ha feladjuk a Buddha halálának i. e. 486/480 körüli dátumát, akkor az egész időrend borul. A "javított hosszú kronológia" tehát ellentmondásaival együtt is egy sokkal inkább működő és elfogadható hipotézisnek tűnik, mint a "rövid kronológia".

⁶⁸ Narain 2003, 51-61. Az MRE I. szóban forgó változatában – amelyet 1961-ben találtak meg – abban különbözik az összes többitől, hogy egyedül itt olvasható az utolsó mondat végén a 'Buddha teste' kifejezés. Narain erre a kifejezésre és a rendeletben szereplő '256'-os számra hivatkozva próbált újra érvenyt szerezni a 'javított hosszú kronológiának'.

⁶⁹ Bechert III (1997), 8–9.

⁷⁰ Hans Loeschner tanulmányában összefoglaló áttekintést nyújt a Buddha-datálásról. Loeschner 2012, 137-140. Loeschner, H.: Kanishka in Context with the Historical Buddha and Kushan Chronology. In: *Glory of the Kushans – Recent Discoveries and Interpretations*. Ed. Prof. V. Jayasval. New Delhi 2012, 137-194.

3. A gazdasági viszonyokról

Mindig érdekes kérdés az, hogy miben rejlenek egy vallás, adott esetben a buddhizmus létrejöttének eredői, illetve milyen társadalmi, gazdasági és egyéb viszonyok teszik lehetővé megerősödését és viszonylag gyors elterjedését. Ezek elemzése azt mutatja, hogy az i. e. 600-200 közötti időszakban India gazdasági életében fontos változások mentek végbe. Egyre szélesebb körben elterjedt a vas használata, kiterjedt a rizs, a cukor és a gyapot termesztése, a Gangesz középső vidékén számos város született, az egyes munkaágazatok kisebb szövetségekbe tömörültek. A szóban forgó időszak nem csak erőteljes urbanizációt mutat, hanem az államok kialakulásának és a szervezett kereskedelemnek a kezdetét is.

Az i. e. 1. évezred második felében megfigyelhető volt a tendencia, hogy a civilizációs központok fokozatosan lejjebb húzódtak a Gangesz mentén, amely sokkal csapadékosabb terület lévén lehetővé tette a nagyobb mértékű mezőgazdasági termesztést. Másfelől viszont a növények termesztéséhez a talajt nehezebb volt megművelni, mint az ettől észak-nyugatra lévő bozótos-dzsungeles talajt. A civilizációs központok vándorlására utal az a feltételezés is, hogy a festett szürke kerámia továbbfejlődött az NBPW-vé. A kutatók többsége egyetért azzal, hogy a Buddha idejére alakult ki a teljesen kifejlődött mezőgazdasági és földműves társadalom. Ezt a társadalmat a rituális alapon szétválasztott társadalmi tagozódás stabilizálta, valamint a Buddha tanításai is hozzájárultak a konszolidációhoz. Az NBPW-vel fémjelzett indiai kultúra ideje nagyjából két nagyobb szakaszra bontható: az i. e. 500-300 és az i. e. 300-100-ig terjedő időszakokra. Amíg az NBPW második szakaszát a nagy számban előkerült kerámiák, érmék, terrakották, vaseszközök, égetett téglából készült épületmaradványok jellemzik, addig az NBPW első szakaszában nem találtak épületeket égetett téglából, továbbá NBPW-kerámiák, érmék, terrakották és vaseszközök is csak kis számban kerültek elő.

Mind az urbanizáció, mind pedig a kereskedelem létrejötte és fellendülése összefügg egyfajta gazdasági, főként mezőgazdasági többlettel. A kérdés az, honnan származott ez a többlet a Gangesz középső vidékére letelepült lakosságnál? Ezen a ponton elsősorban három neves kutató; Ram Sharan Sharma⁷¹, Richard Francis Gombrich⁷² és Romila Thapar⁷³ nézetét, elméletét szeretném bemutatni.

⁷¹ Sharma, R. S.: Die Entwicklung der Produktivkräfte und ihre sozialen Folgen in Indien im 1. Jahrtausend v. u. Z. (unter besonderer Berücksichtigung von Buddhas Zeit). In: *Sonderdruck aus Produktivkräfte und Gesellschaftsformationen in vorkapitalistischer Zeit*. Hrsg. J. Herrmann – I. Sellnow. Berlin 1982, 209-222. Valamint Sharma, R. S.: *Perspectives in Social and Economic History of Early India*. New Delhi 1983.

⁷² Gombrich, R. F.: *Theravāda Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London 1988.

⁷³ Thapar, R.: *The Penguin History of Early India. From the Origins to AD 1300*. London 2002, 137-156.

3.1 A kiterjedt vashasználat kérdése és problémája

3.1.1 Az indiai vashasználat a korai időkben

Az indiai vashasználat kezdetének pontos dátuma a mai napig vitatott. Mylius szerint a késővédikus India korai szakaszának (kb. i. e. 800 és 540 között) gazdasági fejlődésében fontos és meghatározó szerepe volt a vashasználat megindulásának, már az i. e. 8-7. században jelentős mértékben elterjedt, amit régészeti leletek is alátámasztanak. Uddzséniben a festett szürke kerámia késő rétegeiben találtak vassalakat, amely az i. e. 700 és 500 közé datálható. Hastinapura környékén a kivált réteg felső részeiben ugyancsak vassalak nyomaira bukkantak, amelynek korát i. e. 1200 és 800 közé helyezik. Mylius szerint a problémát ebben az esetben az jelenti, hogy a régészeti kutatás eredményei nem igazán hozhatók összhangba az irodalmi utalásokkal, vagyis a mai napig nem sikerült mindegyik, az ércekkel kapcsolatos fogalmat pontosan meghatározni. Az *ayas* szót szokták bronzként fordítani, ugyanakkor Mylius szerint minden bizonnyal egyfajta gyűjtőfogalomról van szó, olyan fémet jelöl, amely az arany és az ólom keveréke.⁷⁴

Mylius hangsúlyozza, hogy a kutatott korszakban az erdők felégetésével nyert termőterületek megnövekedése és a vas egyre szélesebb körű felhasználása révén a mezőgazdaság túlszárnyalta az állattenyésztést, alapja pedig az ekés földművelés és a gabonatermelés lett. A kor legfontosabb mezőgazdasági eszköze az eke volt, amely *lāṅgala* néven is előfordul. A szántóvas/ekevas⁷⁵ neve *phāla*, néha azonban *pavīravat* néven is szerepel, amely arra utal, hogy az ekevas egy fémből készült hegygel volt ellátva.⁷⁶

Úgy tűnik azonban, mintha Mylius kissé túlbecsülte volna a vas használatának mértékét a késővédikus kori India korai szakaszában. Wojtilla tanulmánya az Atharvaveda földművelési ismereteiről azért is rendkívül fontos, mert pótolja a Rigveda és a késővédikus kor közötti indiai földművelésre vonatkozó ismeretek hiányát. A szerző munkájában az i. e. 1200 és 850 – vagyis nagyjából a Witzel-féle középsővédikus kor – közötti időszak földművelésére vonatkozó ismereteket dolgozza fel az eredeti szanszkrit forrás alapján. Wojtilla hangsúlyozza az Atharvavedában megnyilvánuló tendenciát, miszerint az emberek megélhetésének legfontosabb alapja a mezőgazdaság lett.⁷⁷ A szerző egy nagy jelentőségű és

⁷⁴ Mylius 1971, 180-181. Mylius, K.: Die gesellschaftliche Entwicklung Indiens in jungvedischer Zeit nach den Sanskritquellen. 1. Der Entwicklungsstand der Produktivkräfte. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* EAZ 12, (1971), 171-197 (Mylius 1971).

⁷⁵ Az eketalpra alul ráerősített éles vas, amely szántáskor a földet vízszintes irányban hasítja.

⁷⁶ Mylius 1971, 174-176.

⁷⁷ Wojtilla 2012, 41. Wojtilla, Gy.: Agricultural Knowledge as it is Reflected in The Śaunakīya Atharvaveda: A

alaposan megvizsgált szójegyzéket nyújt a forrásban előforduló mezőgazdasággal kapcsolatos, a földre, a mezőgazdasági eszközökre és műveletekre, a kultúrnövényekre, valamint a mezőgazdasági munkálatokban szereplő emberekre és állatokra vonatkozó szavakból és kifejezésekből. A felsorolás a gazdasági tevékenységen belül a mezőgazdaság meghatározó szerepét tükrözi vissza. A mezőgazdasági termékek közül pedig elsősorban a rizs- és árpatermesztés túlsúlya érvényesült. A mezőgazdasági eszközök elemzése kapcsán a szerző Romila Thapart idézve kiemeli, hogy az eke válik a hatalom és a termékenység szimbólumává. Az eke megjelölése a Ṛgvedában a *lāṅgala*, illetve a *sīra*, az eke alkotórészeire pedig számos kifejezés utal. A Śaunakīya Atharvavedában szereplő eke már sokkal szofisztikáltabb, mint a Ṛgvedában lévő. A szerző ugyanakkor egyértelműen kijelenti, hogy a Śaunakīya Atharvavedában nem találni bizonyítékot vasból készült ekevasra. Erdősyt idézve kijelenti, hogy a vas használata különböző célokra a Gangesz-völgyben az i. e. 6. század utánra datálható. Összegezve tehát azt állítja, hogy a Śaunakīya Atharvavedában fából készült ekéről és ekevasról van szó. Az ekére utaló szavak a *lāṅgala*, és a *sīra*, az ekevasra utaló kifejezések pedig a *phāla*, a *stega*, amely utóbbi azonban egy problémás szó, de Whitney feltételezi, hogy ekevasat jelöl, valamint a *pavīravat*, amely az ekéhez tartozó gerely/lándzsa alakú ekevas, amelynek hangsúlyozottan semmi köze nincs a vashoz. A szövegben szereplő kifejezés egy khadira-fából készült amulettet jelöl, amelynek ekevas formája van. A szerző Sharmát idézve kijelenti, hogy a fából készült ekevas tökéletesen alkalmas volt a Gangesz felső vidék könnyű földjének megművelésére és kihangsúlyozza azt is, hogy Mylius, a késővédikus kor vezető kutatója és szakértője, kissé túlbecsülte a vas használatának mértékét a késővédikus kori India korai szakaszában⁷⁸.

3.1.2 A kiterjedt vashasználat

Kosambi munkájában úgy érvelt, hogy a vaseszközök széles körű használata volt az elsődleges feltétele annak, hogy a civilizációs központok megtelepedtek a Gangesz-medence amúgy sűrű erdők borította középső részén. Utal arra is, hogy az urbanizáció és a kereskedelem fellendülésének feltételeként említett gazdasági többletet minden valószínűség szerint a vaseke és egyéb vaseszközök széleskörű használata tette lehetővé. Ezt a vasat a délbihári gazdag vaslelőhelyről nyerték, ezzel egyidőben valószínűleg ismerték a vasolvasztás technikáját is, és így sokkal erősebb vasat tudtak készíteni. Ugyanakkor hozzáteszi azt is,

Reappraisal. *Saṃskṛta-Vimarśah* 6, New Series, World Sanskrit Conference Special, (2012), 39-50 (Wojtilla 2012).

⁷⁸ Wojtilla 2012, 43-47.

hogy az irodalmi forrásokban csak kevés utalás van vaseszközökre, így sajnos nem adható pontos időbeli meghatározás a vas elterjedésére, gyakoriságára, illetve a minőségére sem. További problémát jelent az is, hogy a vasleletek száma meglehetősen kevés. Fejtegetése során kitér arra is, hogy a masszív és erős eke a korszakban többnyire fából készült, ugyanakkor a Pandzsáb keleti részén, mindenek előtt a vízválasztó terület kavicsos és sziklás talajának megműveléséhez az ekét vasból kellett készíteni. A vas használatának megjelenése Indiában az i. e. 800 körüli időszakra tehető és ettől kezdve egyre szélesebb körben elterjedt. India legjobb vas- és rézérc lelőhelyei a Gangesz-medence keleti peremén, Bihár délkeleti (Dhalbhúm, Manbhúm és Szinghbhúm) környékén vannak.⁷⁹

Sharma – aki szinte teljesen magáévá tette Kosambi nézetét – úgy érvelt, hogy a mezőgazdasági többlet elsősorban a technika fejlődéséből, a vas, az ekevas és egyéb vaseszközök használatából – a dél-bihári gazdag vaslelőhelyekre hivatkozva – , másrészt pedig a nedves rizstermesztés és a rizspalánták átültetéséből származott. Az előbbivel kapcsolatban kifejtette, hogy már a Maurja-korszak előtti, korai páli szövegekben számos, a vasnak nemcsak a háborúban történő használatára utaló kifejezés szerepel.⁸⁰

3.1.3 A vasma és a vasból készült tárgyakra utaló szavak és kifejezések a páli nyelvű buddhista forrásokban.

A tudományos körökben általánosan elfogadott nézet szerint a páli nyelvű buddhista forrásokban az *ayas* szó a vasma utal. Chakrabarti munkájában ugyanakkor arról ír, hogy a *loha* kifejezés is jelölhet vasat. Példaként elsősorban az *Abbhantara-jātakát*,⁸¹ vagyis a középső mangófáról szóló buddhista születéstörténetet említi, amelyben a mangófát a gyökerénél hét, vasból készült hálóval vették körbe. Véleménye szerint a páli *loha* kifejezés ebben a szöveggörnyezetben minden bizonnyal vasat jelöl.⁸² Ez azonban nem bizonyított. A gond az, hogy a *loha* jelentése fém, elsősorban réz, réztábla. Általános értelemben a fém megjelölésére használják, az egyes szöveghelyeken lévő jelentése pedig nem minden esetben egyértelműen meghatározott.⁸³ Ugyanakkor kétségtelen, hogy a szóban forgó történet német fordításában Lüders is vasból készült hálóról ír,⁸⁴ és az angol nyelvű fordításban Cowell is

⁷⁹ Kosambi 1969, 105. Kosambi, D. D.: *Das alte Indien: seine Geschichte und seine Kultur*. Berlin 1969, 87-116 (Kosambi 1969).

⁸⁰ Sharma 1982, 212-213.

⁸¹ 281. J.

⁸² Chakrabarti 1992, 114. Chakrabarti, D. K.: *The Early Use of Iron in India*. Delhi 1992 (Chakrabarti 1992).

⁸³ PED 1921-1925, 654. The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. Ed. T. W. Rhys Davids – W. Stede 1921-1925. (PED 1921-1925).

⁸⁴ „Der ganze Baum ist von der Wurzel auf mit sieben eisernen Netzen umspannt.” Lüders 1961, 135. Lüders, E.:

hét, vasból készült hálót említ.⁸⁵ Chakrabarti példaként hozza fel a *Dhammadevaputta-jātakát* is,⁸⁶ amelyben az szerepel, hogy vassal az arany is megmunkálható, ugyanakkor arannyal nem megmunkálható a vas.⁸⁷ A páli szövegben ebben az esetben is a *loha* kifejezés szerepel és Cowell is a vas jelentést adja.⁸⁸ Ugyancsak Chakrabarti szerint a *Nimi-jātakában*⁸⁹ egy vasból készült üst/katlan szerepel.⁹⁰ A kifejezés *lohakumbha* néven szerepel a páli szövegben, amelyben a *kumbha* tálat, edényt, kerek fazekat, vagy köcsögöt jelöl,⁹¹ a *lohakumbhī* kifejezés pedig vasból készült bográcsot jelent.⁹² A kifejezést Cowell is vasból készült katlannal adja vissza.⁹³ Más helyeken azonban kiderül, hogy a *loha* (elsősorban réz) egyértelműen különbözik az *ayastól* (vas). Erre utal a *Jarudapāna-jātaka*⁹⁴ is. Az öreg kútról szóló elbeszélés verses részében azt olvashatjuk, hogy a kereskedők, miközben az öreg kútban víz után kutattak többek között ónra, vásra (*ayas*), rézre (*loha*), ólomra, ezüstre és aranyra bukkantak.⁹⁵

Az alábbiakban egy listát szeretnék nyújtani a páli nyelvű buddhista forrásokban szereplő, vásra és vaseszközökre utaló kifejezésekről.

- *Ayokūta* – kalapács, vaskalapács.⁹⁶ A kifejezés a *Kokāliya-sutta*⁹⁷ verses részében szerepel. Az *Ayakūta-jātaka*⁹⁸ szintén vasból készült kovácskalapácsról szól. A történetben a *Bodhisatta* a benáreszi *Brahmadatta* király fiaként született újjá. Apja halála után övé lett a trón és igazságosan uralkodott. Mivel megtiltotta az isteneknek járó állatáldozatokat, a démonok megharagudtak rá, összegyűltek, és egy szörnyű démont küldtek a Buddha megölésére. A démon egy kalapácsot tartva a kezében megjelent a király előtt. A kalapács egy hatalmas izzó vaskalapács; „*mahanta āditta ayakūta*” volt. A nagy és hatalmas Indra

Buddhistische Märchen aus dem alten Indien. Ausgewählt und übersetzt von Else Lüders von Else Lüders. Düsseldorf-Köln 1961 (Lüders 1961).

⁸⁵ „*The whole tree from the roots upwards is encircled with seven iron nets.*” Cowell I (1957), 271. Cowell, E. B.: *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births.* Vol. I-VI. London 1957.

⁸⁶ 457. J.

⁸⁷ Chakrabarti 1992, 115.

⁸⁸ „*By iron gold is beaten, nor do we. Gold used for beating iron ever see.*” Cowell IV (1957), 65.

⁸⁹ 541. J.

⁹⁰ Chakrabarti 1992, 115.

⁹¹ RED 1921-1925, 249.

⁹² PED 1921-1925, 654.

⁹³ Cowell IV (1957), 59.

⁹⁴ 256. J.

⁹⁵ Cowell II (1957), 206.

⁹⁶ PED 1921-1925, 87. Cone 2001, 231. Cone, M.: *A Dictionary of Pāli.* Vol. I. (a – kh). Oxford 2001. (Cone 2001).

⁹⁷ Sn 3.10. Fausbøll 1881, 132-137. Fausbøll, V.: *The Sutta-Nipāta.* A Collection of Discourses being one of the Canonical Books of the Buddhists. Translated from the Pāli by Viggo Fausbøll. Oxford 1881 (Fausbøll 1881). A történet arról szól, hogy *Kokāliya* szezetes miután meghalt, a Paduma nevű pokolban született újjá, mivel életében gyűlölettel és rosszakaróan beszélt *Sāriputtáról* és *Moggallānáról* a Buddha jelenlétében.

⁹⁸ 347. J.

azonban a *Bodhisatta* megsegítésére sietett, ezért a démon az istenségtől félve nem ölte meg a Buddhát. Cowell nagy lángoló vas-kötegről és nagy vasból készült csavarról beszél.⁹⁹

- *Ayoghana* – vasütő/bot/bunkósbot/furkósbot.¹⁰⁰ Pánini azt írja a kovácsról (*karmāra*), hogy annak eszközei a fűjtató (*bhastrā*), a vasból készült nagykalapács (*ayoghana*), a balta/fejsze (*drughana*) és a csipesz/fogó (*kuṭīlikā*).¹⁰¹

- *Ayosaṅku* – vasszög/cövek/karó.¹⁰² A kifejezés ugyancsak a *Kokāliya-sutta* verses részében szerepel.¹⁰³ Az *ayosaṅkun* kívül szerepel a szövegben még vaskaró/vasrúd/vascölöp (*ayasūla*), vörösen izzó vasgolyó (*ayoguḷa*)¹⁰⁴ Az *Ādittapariyāya-suttāban*¹⁰⁵ szintén találkozunk a vasszög (*ayosaṅku*), valamint vasnyíl, vasdárda (*ayosālākā*)¹⁰⁶ kifejezésekkel. Az *Aggikkhandopama-suttāban*¹⁰⁷ úgyszintén izzó, lángoló vasszögről (*ayosaṅku*), izzó és lángoló vascészéről/tálkáról (*ayopaṭṭa*), izzó vaságyról/díványról (*ayomañca*), valamint izzó vasszékről/ülőke/zsámoly/pad (*ayopīṭha*) olvashatunk.

- *Ayoguḷa* – vasgolyó, vaslabda.¹⁰⁸ Az *Ayoguḷa-suttāban*¹⁰⁹ egy példázatot olvashatunk, amelyben Ānanda arról kérdezi a Buddhát, hogy képes-e mágikus hatalom segítségével mind szellemi, mind pedig anyagi testében elérni a Brahman-világát. A Buddha azt válaszolja, hogy képes rá és elmagyarázza tanítványának miként lehetséges ez. A hasonlat szerint, ahogy egy vasgolyó (*ayoguḷa*) – amelyet egész nap izzítottak – egyre könnyebb, alakíthatóbb és fényesebb lett, éppenúgy, mint miután a Megvilágosodott szíve a testével, és teste a szívével eggyé lett, a test egy olyan könnyedség állapotába került, hogy könnyedén és erőfeszítés nélkül a földről a levegőbe emelkedett, onnan pedig a Brahman-világba jutott. Ugyanolyan könnyedséggel, ahogy a szél a gyapot- és selyemszálat, mint a pihét felkapja a földről és az égbe röpíti. Vasgolyóval kapcsolatos hasonlatot olvashatunk a *Dhammapadāban* is: „*Inkább tűz lángjaként fénylő, izzó vasgolyót nyelne le a gonosz életű, mintsem alamizsnát méltatlanul.*”¹¹⁰ Az *ayoguḷa* kifejezést használja *Sumedhā Therī* is, aki a testi élvezetet a

⁹⁹ Cowell III (1957), 96-97.

¹⁰⁰ PED 1921-1925, 87. Cone 2001, 231.

¹⁰¹ Agrawala 1953, 234. Agrawala, V. S.: *India as Known to Pāṇini*. Allahabad 1953 (Agrawala 1953).

¹⁰² PED 1921-1925, 87. Cone 2001, 231.

¹⁰³ Sn 3.10. Fausbøll 1881, 132-137.

¹⁰⁴ PED 1921-1925, 87. Cone 2001, 231.

¹⁰⁵ SN 35. 28. (SN 4.1.3.6.) Feer IV (1894), 19-20. Feer, L. M.: *Samyutta-Nikāya*. Vol. I-IV. London 1884. 1888. 1890. 1894. 1898.

¹⁰⁶ Hegyes éllel ellátott kisebb vaspálca, vasszög, vékony vaspánt. PED 1921-1925, 774.

¹⁰⁷ AN 7.68.

¹⁰⁸ PED 1921-1925, 87. Cone 2001, 231.

¹⁰⁹ SN 5.51.22. Feer V (1898), 282-284.

¹¹⁰ Dh 308. Vekardi 1999.

forró vashoz hasonlítja: „*Mulandó, folyvást tartó, véget nem érő, és mégis tele kínnal és méreggel. Megmérgez minket, mint izzó vas, bűnbe hajt a testi szenvedély.*”¹¹¹

- *Ayoghara* – vasból készült ház.¹¹² Az *Ayoghara-jātakāban*¹¹³ egy érdekes történet szerepel. Benáreszben a király újszülött gyermekeit egy démonnő folyamatosan felfalta. A történetben a Buddha mint a királyné harmadik születendő gyermeke született újjá. Születésekor a király összehívta a népet és tanácsot kért tőlük. A nép szerint a démonok féltek a vastól, ezért egy házat kellett építeni vasból és a születendő gyermeket ebben a házban kellett tartani. A vasból készült ház kilenc hónap alatt épült fel a város közepén, egy nagy négyszögletes teremből állt és lámpák világították meg.¹¹⁴

- *Ayokapāla* – vafazék/vasedény, vashögge.¹¹⁵ A *Purisagati-suttāban*¹¹⁶ azt olvashatjuk, hogy egy vasedényt (*ayokapāla*) egész nap melegítettek, majd miután ráütöttek, egy darabka letörött belőle, és azonnal kihűlt. Máskor pedig a darabka letörött és a levegőbe szállt.

Azokban a beszédekben és tanításokban, amelyekben a Buddha a rossz és gonosz emberek büntetéséről, illetve a pokol leírásáról beszél és tanít, sokszor előfordul a vas kifejezés, illetve számos, vasból készült tárgy is szerepel. A *Devadūta-suttāban*¹¹⁷ a Buddha a pokolról beszél a tanítványoknak, a pokol uráról, a pokol őreiről és azokról a büntetésekről, amelyeket a gonosz és nem helyesen cselekvő, pokolra került embereknek kell elszenvedniük. A büntetések között említi az ötszörös keresztüldöfést, amikor az ember két kezét, két lábát és hasát egy vörösen izzó vascölöppel (*ayokhīla*) keresztüldöfik a pokol őrei. A szövegben azt is olvashatjuk, hogy a pokol egyik bugyra, az ún. nagy pokol, amelyet egy vasból készült fal vesz körül, felül pedig egy vastető fedí és még a föld is vasból van. A *Samkicca-jātakāban*¹¹⁸ ugyancsak a pokol leírása során olvashatjuk, hogy azt vasból készült fal veszi körül mindenütt (*ayopākāra*) és a föld is vasból van (*ayomayā bhūmi*). Ezen kívül a szövegben minden elképzelhető vasból készült tárggyal találkozunk. Így pl. vascölöp/cövek/karó/pózna (*ayasūla*);¹¹⁹ vasütő, kalapács (*ayomuggara*);¹²⁰ bögre, tál, edény, fazék, korsó (*ayokapāla*);¹²¹ vashegy, domb, szikla (*ayapabbata*).¹²²

¹¹¹ Thī 489.: „*Vergänglich ist sie, dauerlos, doch voller Quaal, doch voll von Gift, versehrt wie glühend Eisen uns, ist Sündentrieb, der Leiden treibt.*“ Neumann 1925, 496. Neumann, K. E.: Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos. Zweite Auflage. München 1925 (Neumann 1925).

¹¹² PED 1921-1925, 87. Cone 2001, 231.

¹¹³ 510. J.

¹¹⁴ Cowell IV (1957), 304-309.

¹¹⁵ PED 1921-1925, 87. Cone 201, 231.

¹¹⁶ AN 7.52.

¹¹⁷ MN 3.130.

¹¹⁸ 530. J., Cowell V (1957), 134-140.

¹¹⁹ PED 1921-1925, 87. Cone 2001, 231.

¹²⁰ PED 1921-1925, 87. Cone 2001, 231.

¹²¹ PED 1921-1925, 87. Cone 2001, 231.

¹²² PED 1921-1925, 87. Cone 2001, 231.

Chakrabarti szerint a vas széleskörű használatának egyik legfőbb bizonyítéka a *Chaddanta-jātaka*,¹²³ amelyben azt olvashatjuk, hogy egyik alkalommal összehívták a kovácsokat és azt a parancsot adták nekik, hogy szükség van fejszékre és baltákra, ásókra, vésőkre, kovácskalapácsokra, amelyekkel a sűrű bambuszbozótost vágni lehet, gerelyre, sarlókra, kardokra, vasrudakra/botokra, cölöpökre, és háromágú vasvillákra.¹²⁴

A *Sūci-jātaka*¹²⁵ pedig egy egész kovácsfaluról számol be. A történet szerint a *Bodhisatta* egyszer egy kovács családban született újjá, majd miután felnőtt, kitanulta a kovács mesterséget. Nem messze az ő falujától volt egy ezer házból álló kovácsfalu és a szomszédos falvakból ide jártak az emberek, hogy baltákat, fejszéket, ekevasat és ösztökét készítsenek maguknak.¹²⁶

3.1.4 Az eke, a vaseke használata

Sharma hangsúlyozza a vaseke használatát a Gangesz középső alluviális talajának megművelésében. Patna környékén az egyes területek földje ha kiszárad, olyan kemény, hogy néha még vasekével is lehetetlen fellazítani. Fából készült ekét elsősorban Uttar Pradés keleti és a Bihár környéki puhább és homokos talajú földek megművelésénél használtak, valamint az ugyancsak puhább földű Gangesz felső vidékén, Kinnaur és Garhwal környékén, ahol a mai napig *cīra*-fából készült faekével szántanak.¹²⁷

Wojtilla szerint¹²⁸ kétségtelen, hogy a faekét Indiában az i. e. 3000-től kezdve használták, erre utalnak a régészeti leletek is. A szerző véleménye szerint az árják az ekét, valószínűleg a vetőekét, (*stra*) már Észak-Mezopotámiában megismerték és onnan hozták magukkal Indiába. Az ekére vonatkozó egyéb szanszkrit kifejezések, pl. *lāṅgala*, vagy *hala*, egy, az árják és az árják előtti népek közötti kulturális szintézisről tanúskodnak. A szerző megjegyzi azt is, hogy a buddhista és a hindu művészetben az i. e. 2. századtól egészen az i. u. 9. századig számos ekeábrázolás található. A szerző az ekére utaló irodalmi források közül kiemeli a *Haṭṭhirājavaṇṇa-suttā*t,¹²⁹ amelyben az elefánt ormányát az eke szarvához hasonlítják. Az elbeszélésben Mára, a buddhizmus ördöge egy hatalmas elefántkirály

¹²³ 514. J. Cowell, V (1957), 25.

¹²⁴ Chakrabarti, 1992, 115.

¹²⁵ 387. J.

¹²⁶ Cowell III (1957), 178.

¹²⁷ Sharma 1983, 120.

¹²⁸ Wojtilla 1989, 102. 105. Wojtilla, Gy.: Wojtilla 1989 = Wojtilla, Gy.: The Ard-plough in Ancient and Early Medieval India. Remarks on its History Based on Linguistic and Archaeological Evidence. *Tools and Tillage* 6:2, (1989), 94-106. (Wojtilla 1989).

¹²⁹ SN 1.4.2. Geiger I (1930), 161-162. Geiger, W.: *Samyutta-Nikāya*. Die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten zum ersten Mal ins Deutsche übertragen. Vol. I. München 1930 (Geiger 1930).

alakjában jelenik meg az uruvélai Nérandsará folyó partján tartózkodó Buddha előtt. A hasonlatban a Mára alakját megtestesítő elefánt ormánya olyan nagy volt és pont úgy nézett ki, mint egy szántóvas: *naṅgalaphāla*.

A páli nyelvű buddhista forrásokban az ekére utaló kifejezés a *naṅgala*. A védikus *lāṅgalā*nak felel meg, a szó eredete azonban ismeretlen, ugyanis semmilyen más, az ekére utaló árja szóval nem hozható összefüggésbe.¹³⁰ A *Naṅgalīsa-jātakā*ban¹³¹ az erdőben talált kígyót és a szintén erdőben talált elefánt ormányát hasonlítják az eke szarvához.¹³² A *naṅgala* mezőgazdaságban betöltött fontos szerepéről olvashatunk a *Kasibhāradvāja-suttā*ban.¹³³ Ugyanez a történet megtalálható a *Sutta-nipātā*ban is.¹³⁴ A *Samyutta-nikāya*ban lévő történettel kapcsolatban Geiger megjegyzi, hogy a *Sutta* megírását a számos mezőgazdasággal kapcsolatos ünnep közül minden bizonnyal a gabonavetéssel összefüggő ceremónia ihlette. Hozzáfűzi azt is, hogy a *Samyutta* kommentárja két ilyen ünnepet különböztet meg, az egyik a *kalalavappa*, vagyis az iszapos, sáros, nedves, valamint a *paṃsuvappa*, a „homokos”, vagyis a száraz gabonavetés. A *Suttā*ban lévő történet ez utóbbi kategóriába tartozik, és minden bizonnyal a rizs sarjhajtásának a veteményes ágyból a vízzel teli területre történő átültetésével függ össze.¹³⁵ A történetben a Buddha az *Ekanālā* nevű bráhma-faluban tartózkodott, ahol éppen vetés ideje volt és *Kasi-Bhāradvāja* bráhma öt száz ekét fogott be a gabonavetéshez. Miközben az étel kiosztására került sor az öt száz földműves között, a bráhma meglátta a Buddhát, hogy amaz alamizsnáért áll sorban és azt tanácsolta neki, hogy a Buddhának is először szántania és vetnie kellene: „*Ahaṃ kho, samaṇa, kasāmi ca vapāmi ca, kasitvā ca vapitvā ca bhuñjāmī ti. Ahampi, kho, brāhmaṇa, kasāmi ca vapāmi ca, kasitvā ca vapitvā ca bhuñjāmī ti. Na kho pana mayam passāma bhoto gotamassa yugam vā naṅgalaṃ vā phālaṃ vā pācanaṃ vā balibadde vā.*”¹³⁶ A Buddha válasza néhány sorral lejjebb: „*Saddhā bijaṃ tapo vuṭṭhi, Paññā me yuganaṅgalaṃ, Hirī ṭsā mano yottaṃ, Sati me Phālapācanaṃ.*”¹³⁷

A *Bhāradvāja* bráhma neve és a *naṅgala* kifejezés előkerül a *Vāseṭṭha-suttā*ban is.¹³⁸ A *Sutta* egy faluról ír Magadhában, amelynek neve *Icchānaṅgala*. Ez egy bráhma-falu

¹³⁰ PED 1921-1925, 386. Cone 2010, 500. Cone, M.: *A Dictionary of Pāli* Vol. II. (g – n). Bristol 2010.

¹³¹ 123. J.

¹³² Cowell I (1957), 271-273.

¹³³ SN 1.7.11. Geiger I (1930), 269-271.

¹³⁴ Sn 1.4. Fausbøll 1881, 19-22.

¹³⁵ Geiger I (1930), 269.

¹³⁶ „*Én, óh, szerzetes/bölcs, szántok és vetek, és miután szántottam és vetettem, (azután) eszem. Én is, óh, bráhma, szántok és vetek, és miután szántottam és vetettem, (azután) eszem. Én azonban nem látok a Gotama úrnál se jármot, se ekét, se szántóvasat, se ösztökét, se szántóökröt.*”

¹³⁷ „*A hit a vetőmag, az önsanyargatás pedig az eső, a tudás a jármom és ekém, a szegényérzet az ekerúd, a szellem és a gondolkodás a kötél, amely a szántóökrök nyakát a járomszeghez köti, a szellemi éberségem pedig az ekevasam és az ösztökém.*” A szerző saját fordítása.

¹³⁸ Sn 3.9. Fausbøll 1881, 125-131.

volt Kószalában. A faluban számos híres bráhmaña élt. Ugyancsak itt élt a két okos és tanult fiatal, *Vāsettha* és *Bhāradvāja*, akik képtelenek voltak az egymás közötti vitában megegyezésre jutni, ezért felkeresték a faluban tartózkodó Buddhát, aki tanításával kibékítette egymással a két fiataalt.

Az *ayanaṅgala*¹³⁹ vasból készült ekét jelent. A *Ghata-jātakāban*¹⁴⁰ olvashatunk vasból készült ekéről (*ayanaṅgala*), vasból készült cövekről/cölöpről (*ayakhāṇuka*), és vasból készült láncról (*ayasankhalika*). Chakrabarti szerint az egész szöveg a vas mágikus tulajdonságát taglalja.¹⁴¹ A mesében négy nagy vasból készült ekéről olvashatunk, valamint arról, hogy a város négy kapujánál nagy, vasból készült cölöpöket kell a földbe verni és amennyiben a város a magasba akarna repülni, akkor az ekét a hozzá erősített vasláncsal együtt oda kell kötni a vasból készült cölöphöz, így a város nem fog a levegőbe emelkedni.¹⁴²

A *phāla* kifejezés ekevasat jelent.¹⁴³ A *Kasibhāradvāja-suttāban*¹⁴⁴ azt olvashatjuk; miként az ekevas (*phāla*), amelyet egész nap melegen tartottak/izzítottak, miután a vízbe dobták, gőzölgött, sistergett és füstölgött, úgy a rizstej is gőzölgött, sistergett és füstölgött, amikor a vízbe tették. Chakrabarti szerint a szövegben előforduló fémből készült ekevas kifejezés azért is nagyon fontos, mert a fém minden valószínűség szerint vasat jelöl. A szerző Kosambira hivatkozva kijelenti, hogy a *Sutta-nipāta*, illetve annak legalábbis ezen része, amelyben ez a hivatkozás szerepel, a buddhista irodalom egyik legkorábban keletkezett részéhez tartozik, vagyis az i. e. 600 körüli időszakra datálható.¹⁴⁵ A *phāla* kifejezés ugyanilyen hasonlatban szinte szóról-szóra szerepel a *Sundarika-suttāban*¹⁴⁶ is, ahol a szöveg az egész nap izzított, majd vízbe dobott ekevas (*phāla*) gőzölgésével, sistergésével és füstölgésével hasonlítja össze az áldozati étel vízbe dobott maradványainak gőzölgését, sistergését és füstölgését.¹⁴⁷

Vasból készült ekevasról olvashatunk az egerek által megevett ekevas, másnéven a csalárd kereskedőről szóló buddhista történetben, a *Kūṭavāṇija-jātakāban*.¹⁴⁸ A történet szerint egykoron Benáreszben élt két kereskedő, az egyikük faluban, a másikuk pedig városban. A kereskedők baráti viszonyban voltak. Egyik alkalommal a faluban élő kereskedő ötszáz ekevasat (*phāla*) bízott megőrzésre városi társára. A történet lényege, hogy a két

¹³⁹ PED 1921-1925, 87. Cone 2001, 231.

¹⁴⁰ 454. J.

¹⁴¹ Chakrabarti 1992, 114.

¹⁴² Cowell IV (1957), 53.

¹⁴³ PED 1921-1925, 532.

¹⁴⁴ SN 1.7.11. Geiger I (1930), 269-271. illetve Sn 1.4. Fausboll 1881, 19-22.

¹⁴⁵ Chakrabarti 1992, 113.

¹⁴⁶ SN 1.7.9. Geiger I (1930), 261-266.

¹⁴⁷ Geiger I (1930), 264.

¹⁴⁸ 218. J.

kereskedő először kölcsönösen átveri és becsapja egymást, a történet végén azonban, miután a Buddha igazságot tett, mindegyik ment tovább a maga útján.¹⁴⁹ Az elbeszélés egyben adalékot szolgáltat arra vonatkozólag is, hogy a városokat kereskedő-falvak vették körbe, valamint, hogy a városi és a falusi kereskedők általában barátságos, jó viszonyban álltak egymással.

Pánini szerint az eke elnevezése számos *Suttában* *hala*, míg a Rigvédában és a későbbi forrásokban az ekét jelölő *lāṅgala* a szútrákban szereplő *sīra* szinonimája. A hosszú eke neve *hali*, amelyet úgy is hívtak, hogy *jitya*, amely talán alkalmas volt még a keményebb föld megtörésére is, valamint arra is, hogy a már elgyengült földet újra művelhetővé tegye. Az ekének három részét különbözteti meg: a hosszú ekeszárat (*īshā*), a központi ívelt/hajlított eketestet (*potra*), valamint az ekevasat (*kuṣṭī*), amely az eketesthez volt erősítve és vasból készült (*ayovikāra*). A védikus irodalomban az ekevasat *phālanak* is nevezték. Pánini továbbá a földművesek három csoportját különbözteti meg; azokat, akiknek nem voltak saját ekéik (*ahali*, *apahala*, *apasīra*, *apalāṅgala*), azokat, akiknek jó ekéik, (*suhalah*, *suhalih*) és azokat, akiknek rossz ekéik voltak (*durhali*, *durhala*).¹⁵⁰

Shukla összefoglalóan azt írja, hogy a páli nyelvű buddhista források alapján az eke volt a legfontosabb mezőgazdasági eszköz a föld megművelésében a Buddha-kori Indiában. Az eke készülhetett fából, vasból, aranyból és ezüstből. Ez utóbbi kettőt a vetési ünnepek alkalmával mutatták be, a király és annak szolgálói használták jelképesen. A vaseke pedig a szerző szerint minden bizonnyal nem volt általánosan elterjedt a Buddha korában. Az eke részei az ekeszarv (*isā*), az ekevas (*phāla*) és iga (*yuga*). Az ekeszarv az eke végénél lévő, fából készült egy vagy kétágú fogantyú, amellyel az ekét szántás közben egyenes irányban tartják, a barázda végén pedig az eke fordulását irányítja. Az ekeszarv tartja tulajdonképpen az egész ekét és az igát. A vasból készült ekevas az eke része, az eke alsó részéhez volt erősítve, felszaggatta és megművelte a keményebb földet. A buddhista születéstörténetek szerint néhány esetben egynél több ekevasat is erősítettek az ekéhez. Ezt a megoldást minden bizonnyal a nagyon kemény, sziklás földek megművelése során alkalmazták. A járom vagy iga szintén az eke része, de nem az ekéhez erősített eszköz. Az eke használatakor az ekéhez csatlakoztatott, az ökrök befogására szolgáló, fából készült eszköz, mely bőrből készült kötéllel volt az ekéhez erősítve. A járom mindig az ekeszarv előtt állt és össze volt kötve azzal. Segítette az állatok egyenletes irányú mozgását. A szövegek tanúsága szerint az ökröt használták a mezőgazdaságban. A *Jātakák* szerint mindig csak két ökröt fogtak be a járomba, és máig ez maradt a szokás.¹⁵¹

¹⁴⁹ Lüders 1961, 308-309.

¹⁵⁰ Agrawala 1953, 198-99.

¹⁵¹ Shukla 2008, 390-391. Shukla, H. S.: Agriculture as Revealed by the Pāli Literature. In: *History of*

3.1.5 A vaskohászat

Sharma szerint a tényt, miszerint a vasból készült mezőgazdasági eszközöket ismerték és széles körben használták a Buddha korában az is alátámasztja, hogy ebben az időben kezdték meg a Szinghbhúm környéki bányák vaskitermelését.¹⁵² Sharma szerint feltételezhető, hogy alkalmazták és ismerték a vaskovácsolást, vagyis megmunkálták a vasat. A korai páli szövegekben fellelhető *bhastā* kifejezés arra utal, hogy bőrből készült fújtatót használtak már a Maurja korszak előtt.¹⁵³ A *Saṅgāra-suttā*ban¹⁵⁴ a Buddha, miközben a légzés megtartásának technikáját gyakorolta, a füleiből kilépő szél hangját ahhoz a hangos zajhoz hasonlította, amelyet a kovács fújtatója hallat, miközben az működésben van. A *kammāra* jelentése kovács, fémmel dolgozó,¹⁵⁵ amennyiben a *gaggarī* kifejezéssel együtt szerepel, akkor a kovács fújtatójára utal.¹⁵⁶ Úgy tűnik tehát, hogy az egyre növekvő tudást a vas használatára vonatkozólag a fújtató ismerete és használata tette lehetővé. Mindez pedig arra enged következtetni, hogy vaseszközöket és vasszerszámokat nagy számban állítottak elő és széleskörben használtak.

Felvetődik a kérdés, hogy van-e kapcsolat a technikai és technológiai szakértelem növekedése, adott esetben a vaskohászat, valamint a gazdasági fellendülés és bőség között? Miként lehetséges az, hogy a megalitikus kultúrák bővelkednek vastárgyakban, a vasat Indiában is már a nagyon korai időkben alkalmazták és használták, mégsem alakult ki egyfajta gazdasági konjunktúra és az urbanizáció beindulásához is hosszú időre volt szükség. Ezzel kapcsolatban Gombrich azt állítja, hogy az urbanizáció bekövetkezhet a vas használata nélkül is. A szerző hivatkozik az egyiptomi kultúrára, ahol a vas használata nélkül vágtak gránittömböket és építettek megerősített városokat. Az indiai Harappai civilizáció pedig ugyancsak a vas használata nélkül alkotott pompás városokat.¹⁵⁷

Tripathi szerint a kérdés megválaszolása nem nehéz. Véleménye szerint a vaskohászat, összetettségéből adódóan csak nagyon lassan fejlődik. A kohászati fejlődés szintje az NBPW szakaszában érte el azt a szintet, amikor a vas rendszeres hasznosítása a tevékenység különböző szintjein megvalósult. A nagyobb technológiai ráfordítás szorosan összefüggött a termelékenységgel. Amint a mezőgazdaságé lett a legfontosabb és elsődleges szerep, a

Agriculture in India (up to c. 1200 AD). Ed. L. Gopal – V. C. Srivastava. In: *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*. Ed. D. P. Chattopadhyaya Volume V. Part 1. New Delhi 2008, 385-409 (Shukla 2008).

¹⁵² Sharma 1983, 121. Ahogy Chakrabarti is: Chakrabarti, 1992, 31-32.

¹⁵³ Sharma 1982, 217. Ugyanez a kifejezés, a szkr. *bhastrā* megjelenik *Pāṇinī*nél is. Agrawala 1953, 234.

¹⁵⁴ MN 2.100.

¹⁵⁵ PED 1921-1925, 220. Cone 2001, 642.

¹⁵⁶ PED 1921-1925, 269. Cone 2001, 642.

¹⁵⁷ Gombrich 1988, 51-52.

nagyobb mezőgazdasági hozam elérése érdekében a társadalom igénye is megnőtt az egyre jobb eszközök és szerszámok iránt. Az ekével történő földművelés megszilárdulása a mezőgazdasági tevékenység egyre szélesebb körű elterjedését eredményezte. A civilizációs központok megtelepedtek a Gangesz-völgyben és a települések kiterjedésében a vaseszközök minden bizonnyal egy pozitív és fontos szerepet játszottak.¹⁵⁸

3.1.6 A kiterjedt vashasználat régészeti szemszögből

A kérdéssel kapcsolatban a legnagyobb nehézséget az jelenti, hogy a korabeli szövegekből kihámozható, a vaseszközökre és használatukra utaló kifejezéseket nem lehet régészeti leletekkel teljes mértékben igazolni és megerősíteni a Buddha korára nézve. Sharma szerint Uttar Pradés keleti és a Bihár környéki területeken használták a vasat feltehetőleg már az i. e. 700-tól kezdődően, vaseket azonban nem találtak ebből az időből és más, a mezőgazdasági munkálatokban használatos vaseszközt is csak kis számban.¹⁵⁹ Arra Wojtilla is utalt tanulmányában, hogy az első, legkorábbi vasból készült vaseke példányok az Uttar Pradés állambeli Górahpur város közelében előkerült, az i. e. 700-ra datálható lelet, továbbá a szintén Uttar Pradés állambeli Atrandzsikhera negyedik rétegéből előkerült darab, amelynek kora i. e. 600-50 közé tehető, és a szintén Uttar Pradés állambeli Dzsakhera faluból előkerült lelet, amely nem korábbi, mint az i. e. 1 évezred közepe.¹⁶⁰

Sharma szerint elsősorban két oka van, hogy mindmáig csak kis számban találtak a mezőgazdasági munkálatokban használatos vaseszközöket a Buddha korából. Az egyik ok az éghajlati tényező. A Gangesz középső vidékének maró, nedves, alluviális talaja van, amely következtében magas a korrózió foka, a földben lévő tárgyak gyorsan és erőteljesen oxidálódnak és szinte semmi esély nincs arra, hogy akár agyagból, bambuszból vagy fából készült épületek nyomaira bukkanjanak. Ugyanez érvényes a vaseszközökre is, hiszen a nedves és párás éghajlat a vas és az acél halálos ellensége. Még a kevésbé nedves és párás éghajlatú, Koszambiban talált vastárgyakon is erőteljes korrózió nyomait mutatták ki a vizsgálatok. Sharma azt írja, hogy a Koszambiban talált, mind a hat darab vaseszköz az i. e. 4. század előttre datálható. A Prakashban – ahol a puha, gyapottermesztésre alkalmas talaj a nedvességet sokáig megőrzi – előkerült hét vaseszköz is szinte teljes mértékben a korrózió

¹⁵⁸ Tripathi 2008a, 372. Tripathi 2008a = Tripathi, V.: The Early Indian Society and Technology Adaptation. In: *History of Agriculture in India (up to c. 1200 AD)*. Ed. L. Gopala – V. C. Srivastava. In: *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*. Ed. D. P. Chattopadhyaya Volume V. Part 1. New Delhi 2008, 366-381 (Tripathi 2008a).

¹⁵⁹ Sharma 1982, 213-214.

¹⁶⁰ Wojtilla 2012, 47.

áldozata lett. Megjegyzi azt is, hogy a Prahladpur térségben végzett ásatásokon talált vaseszközök is szinte a felismerhetetlenségig elrozsdásodtak. Ugyanakkor például az Uttar Pradés nyugati és a Malwa állambeli Uddzséniben talált eszközök sokkal jobb állapotban voltak, ami annak köszönhető, hogy a talaj itt kevésbé nedves, sokkal szárazabb és melegebb. Sharma szerint azt is mindig figyelembe kell venni a különböző talajtípusokban talált eszközök állapotának vizsgálata során, hogy az eszközök milyen technikával készültek. Utal arra is, hogy később, amikor az acél használatba jött, lehetővé vált tartósabb és erősebb vas gyártása, de az i. e. 600 és 300 között talált vasleletek úgymond a rosszabbik kategóriába tartoznak.¹⁶¹

Sharma szerint a másik ok – amiért viszonylag kis számban találtak vasleleteket – az, hogy idáig többnyire a nagyobb igazgatási, kereskedelmi és kulturális központokban történtek ásatások. Természetesen ezek nem azok a helyek, ahol nagy számú vaseke és más, elsősorban a mezőgazdaságban használatos vaseszköz előkerülését várhatjuk. Elsősorban a vidéki és a falusi településeken kellene ásatásokat végezni, hiszen ott nagyobb az esély arra, hogy találjanak a mezőgazdaságban használatos munkaeszközöket.¹⁶²

Sharma tehát óva int attól, hogy bárminemű végkövetkeztetést vonjunk le a témával kapcsolatban. A helyzetet nehezíti, hogy adott esetben az irodalmi forrásokban lévő adatokat régészetileg nem lehet teljes mértékben alátámasztani. Véleménye szerint egyes kutatók kétségbe vonták ugyan a kelet Uttar Pradés és Bihár térségeiben talált, a Buddha kori gazdasági változás elméletében szerepet játszó vaseszközök fontosságát. A kutató elismeri, hogy valójában kevés a Buddha korára datálható vaseszközt találtak, ugyanakkor véleménye szerint a meglévő néhány, meglehetősen rossz állapotban lévő, ám klasszikusnak mondható leleten nyugszik a Buddha korában feltételezett gazdasági változás elméletének alapja.

A Buddha-kori gazdasági viszonyokkal kapcsolatban Tripathi azt mondja, hogy ezt a történeti szakaszt a gazdaság gyors fellendülése jellemzi, amely aztán elindítja a társadalmat az urbanizáció felé. A szerző a Gangesz-medence harmadik fejlődési szintjét egyben a korai városi kultúra szintjével azonosítja, és kiemeli a népesség fenyegető növekedését, amely a települések méretének növekedését jelentette, tovább azt is, hogy a növekvő népesség újabb és újabb területeket vont művelés alá, és az emberek folyamatosan letelepedtek a nagyobb folyók és mellékfolyók alluviális talajú területein. A lakosság vándorlása mögött erős politikai, társadalmi és gazdasági, valamint kulturális háttérrel lehet feltételezni. Az i. e. 600 és 200 közötti időszak a konszolidáció ideje a Gangesz-medencében. A *janapada* szintjéről felemelkedve ekkor jelennek meg a *mahājanapadák*, amely folyamat végén aztán Magadha

¹⁶¹ Sharma 1982, 213-214.

¹⁶² Sharma 1982, 216.

körül összpontosul a hatalom. Tripathi szerint mindezek a folyamatok visszatükröződnek az NBPW korai és késői szakaszában. A szerző szerint változatos mezőgazdasági eszközök jelennek meg nagy számban és fokozatosan. Kiemeli azt is, hogy a vaseszközök száma még meglehetősen kevés a festett szürke kerámia és az NBPW korai szakaszában. Ugyanakkor ekevasat, kapát, ásót és egyéb mezőgazdasági szerszámot találtak mindenütt a Gangesz vidékén. Tripathi szerint a korai páli szövegekben, amelyek a Maurja-kor előtti viszonyokat tükrözik, bőven találunk utalást az ekevasra. A vasnak a mezőgazdaságban történő felhasználásával kapcsolatos irodalmi források közül kiemeli a Pánini által említett vasekét; az *ayovikāra* és *hala* szavakat, amelyek minden valószínűség szerint a cukornád termesztésével függtek össze.¹⁶³

Gombrich azt mondja a Buddha korában végbement gazdasági változásokról, az ezzel összefüggő gazdasági többletről, illetve az ennek egyik alapjául szolgáló technikai fejlődésről, a vas, az ekevas és egyéb vaseszközök kiterjedt használatáról, hogy kétségtelenül találunk utalásokat a vasra vonatkozólag a korabeli forrásokban, ezen utalások száma azonban meglehetősen kevés. Problémát jelent az is, hogy nem határozható meg pontosan ezen szövegek keletkezési ideje, így a vas gyakoriságának, elterjedésének, minőségének időbeli behatárolása is nehézségekbe ütközik. A legfőbb problémát azonban a régészeti leletek szűkösségében és hiányában látja a szerző és ezek nélkül az irodalmi utalások egyoldalú képet nyújtanak a vaseszközökre vonatkozólag a Buddha korában. Gombrich úgy érvel, hogy Bihárban és Uttar Pradés térségeiben használták a vasat feltehetőleg már az i. e. 700-tól kezdve, ekevas viszont csak i. e. 500 tájáról maradt ránk. Azt Gombrich is megjegyzi ugyan, hogy a talált vaseszközök kis száma minden bizonnyal a Gangesz középső vidékének éghajlatával, és az itteni nedves, alluviális talajjal függ össze, amely a vasnak és az acélnak is halálos ellensége, ennek következtében pedig a talált leletek is meglehetősen rossz állapotban vannak. Ugyanakkor nem ért egyet Sharma azon érvelésével, hogy ezeken a csekély számú, rossz állapotban lévő vasleleteken alapszik a Buddha-kori kulturális változás elmélete.¹⁶⁴ Ennek az érvelésnek az a sebezhető pontja, hogy van néhány ma már klasszikusnak mondható vaslelet, melyek egyértelműen az i. e. 6-5. századra datálhatóak.¹⁶⁵

¹⁶³ Tripathi 2008, 358. Tripathi 2008 = Tripathi V.: *Agriculture in the Gangetic Plains During the First Millennium BC*. In: *History of Agriculture in India (up to c. 1200 AD)*. Ed. L. Gopala – V. C. Srivastava. In: *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*. Ed. D. P. Chattopadhyaya Volume V. Part 1. New Delhi 2008, 356-365 (Tripathi 2008).

¹⁶⁴ Gombrich 1988, 50-53.

¹⁶⁵ Gaur 1983, 422-431. Gaur, R. C. (1983): *Excavations at Atranjikhera; Early Civilization of the Upper Ganga Basin*. Delhi 1983, 422-431. Ezen mezőgazdasági vaseszközök között találunk sarlót, gyomláló kapát, szántóvasat és kapát. Gaur véleménye szerint mindezen eszközök használata hozzájárulhatott a termelés növekedéséhez, ez gazdasági többletnek vezetett, amely jelentős szerepet játszott az urbanizáció folyamatában. (Gaur 1983).

Sharma külön kiemeli a vaseszközök szerepét az erdőirtások során. Néhány kutató – így Gombrich és Thapar is – ugyanakkor utalnak arra, hogy az erdők tisztítását az erdők felégetésével is el tudták végezni, és ez a módszer a korabeli forrásokban is szerepel. Az erdők felégetésével az a probléma Sharma szerint, hogy nehéz eltávolítani a fák felgyújtása után maradó fatönköket. A Gangesz középső vidékén a fák gyökerei mélyre nyúlnak, így a terület teljes megtisztítása szinte elképzelhetetlen vaseszközök használata nélkül. Találtak néhány olyan vaseszközt, amelyeket feltehetőleg az erdőirtáshoz használtak. Ilyen egy, a Szónpurban (Bihár állam) talált fejsze/balta, amely az i. e. 5. századra datálható. Valójában egy fejsze/balta töredékről van szó, amely erőteljes rozsdásodásnak indult. Az egyre jobb minőségű vas gyártása pedig lehetővé tette és felgyorsította az erdő és dzsungel tisztításának folyamatát Bihár és Uttar Pradés vidékén.¹⁶⁶

A mezőgazdasági többlet pillérét alkotó vaseszközökkel és a vastechnológia megváltozásával kapcsolatban Thapar megjegyzi, hogy kezdetleges vaseszközöket találtak az i. e. 2. évezredből. A vas használata, főleg a fegyverek gyártásában már az i. e. 800 körül ismeretes volt, ámbar a fém meglehetősen rossz minőségű volt. A viszonylag jobb minőségű vas rendszeres használata jóval későbbi, ami a vaseszközök mennyiségi és minőségi javulásával függött össze. A vas megolvasztásával és megmunkálásával kapcsolatban megjegyzi, hogy a technika hasonló, ezért párhuzamosan alkalmazható volt a réz olvasztásával, ugyanakkor kétségesnek tartja a vasolvasztás technikájának alkalmazását az i. e. 1. évezred közepe táján. A magasabb hőmérséklet elérése lehetséges volt, ennek kapcsán utal az NBPW kerámiára. Thapar elfogadja az érveket, miszerint a vasfejsze révén minden bizonnyal könnyebbé vált az erdők megtisztítása a termelés számára, illetve a vaskapa hatásos mezőgazdasági munkaeszköznek bizonyult, az ekevas feltalálása pedig azért volt jelentős, mert mélyebben lehetett vele szántani a nehéz talajt, mint a faekével. Ugyanakkor kiemeli a tényt, miszerint viszonylag kevés vaseszköz került elő a régészeti ásatások során és kihangsúlyozza azt is, hogy a szövegek alapján a művelhető földterületek nyérése lehetséges volt az erdők felgyújtásával is. A vasekéről az a véleménye, hogy csak nagyon kis számban találtak régészeti ásatásokon, ugyanakkor kétségtelen, hogy a buddhista forrásokban számos utalást találunk a vasekére.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Sharma 1982, 214.

¹⁶⁷ Thapar 2002, 143-144.

3.2 A kiterjedt rizstermesztés kérdése és problémája

Az i. e. 6-2. századi Indiában a rizs az egyik legfontosabb gabonának és egyben fontos kereskedelmi cikknek is számított. A páli nyelvű buddhista forrásokban a rizsnek számos változata ismert. A két legfontosabb a *sāli* és a *vīhi* volt. Shukla szerint a páli nyelvű forrásokban a *taṇḍula*¹⁶⁸ is gyakran előfordul a rizs megjelölésére és általában a szezám (tila) együtt említik. A szerző szerint a *taṇḍula* valószínűleg a főtt rizsre utal, a kifejezés ugyanis elsősorban a buddhista tanítványok alamizsnájával kapcsolatos szövegekben fordul elő.¹⁶⁹ A késővédikus korban a *taṇḍula* Mylius szerint minden bizonnyal a hántolatlan rizst jelölte.¹⁷⁰ Ugyanakkor Pánini a rizsfajták ismertetése során nem említi a *taṇḍulát*.¹⁷¹

A védikus *vrīhi* (páli: *vīhi*) az esős évszakban termő rizs. Tehát az esős évszakban ültették és annak végén learatták. A késővédikus *sāli* (páli: *sāli*) viszont a téli időszakban termett, vagyis az esős évszakban vetették, de a téli időszakban, decemberben vagy januárban aratták. Mindkét rizsfajta Magadhában és Uttar Pradés északkeleti részén termett. Shukla szerint a forrásokból kitűnik, hogy a *vīhi* csekélyebb értékű volt a *sālinál*, ezért elősorban az alacsonyabb társadalmi rendbe tartozók fő étele volt.¹⁷² A legfontosabb különbség a két rizsfajta között azonban az, hogy csak a *sālira* volt jellemző az átültetés.

Az i. e. 6-2. században végbement gazdasági változással és az ezzel összefüggő gazdasági többlet másik pillérét alkotó nedves rizstermesztéssel és a rizspalánták átültetésével kapcsolatban Sharma azt mondja, hogy a korai páli szövegekben ekkor jelennek meg a *ropana* és a *ropeti* fogalmak, amelyek jelentése; növel, növekedés, gyarapodás.¹⁷³ Sharma szerint a kifejezés a rizs sarjhajtásának a veteményes ágyból a vízzel teli területre történő átültetését jelöli. Amikor a nedves rizstermesztés már Asszám felé is elterjedt, akkor a *sāli* szóból levezethető asszámi *xali* szót használták általában az átültetett rizsre.¹⁷⁴

Ahhoz, hogy rizst ilyen formában tudjanak termelni, jól meg kellett szántani és gondosan elő kellett készíteni az alluviális földet az átültetés számára. Az ilyen földterületet *kedārának* nevezték.¹⁷⁵ Pánini megjegyzi, hogy a *kedāra* kifejezés ismeretlen a korai bráhmána irodalomban, ugyanakkor az Arthasásztra úgy értelmezi a kifejezést, mint nedves

¹⁶⁸ Cone 2010, 275-276.

¹⁶⁹ Shukla 2008, 396.

¹⁷⁰ Mylius 1971, 174-175.

¹⁷¹ Agrawala 1953, 205-206.

¹⁷² Shukla 2008, 396.

¹⁷³ PED 1921-1925, 641.

¹⁷⁴ Sharma 1982, 218.

¹⁷⁵ Megművelt terület, pontosabban víz alatt álló, vízzel borított terület. Cone 2001, 726-727. *Ked+dr*: a víz megjelenése, előtörése; vagyis elárasztás. A *ke* előtag a víz jelentés egy már nem használt elnevezésére utal. PED 1921-1926, 253.

szántóföld és minden valószínűség szerint különbözött a vele rokon értelmű *ksetra* kifejezéstől, amely a megművelt földterületből felosztott birtokokat jelölte.¹⁷⁶ A *Kasibhāradvāja-suttāban*¹⁷⁷ olvasható történet Geiger szerint a rizs sarjhajtásának a veteményes ágyból a vízzel teli területre történő átültetésének ceremóniájához kapcsolódik, de mindenképpen a *paṃsuvappa*, a „homokos”, vagyis a száraz gabonavetés kategóriájába tartozik.¹⁷⁸

Az, hogy a *kedāra* földterület gondos előkészítése a rizs átültetéséhez mennyire fontosnak számított, arra a buddhista történetek és mesék is utalnak, így pl. a *Sālikedāra-jātaka*.¹⁷⁹ A rizsföldről szóló elbeszélésben arról olvashatunk, hogy *Rājagahától* északkeletre terült el egy *Sāliiddiya* nevű bráhmána-falu (*brāhmaṇagāma*), ettől északkeletre pedig a Magadha-föld (*Magadhakhetta*). A bráhmána-faluban élt egy *Kosiyagotta* nevű bráhmána, aki vett egy darab földet és azt beültette rizzsel (*sāli*). Amikor jöttek a fiatal hajtások, csináltatott egy erős kerítést, és földjéből egy darabot odaadott embereinek megfigyelésre, a maradék földet pedig fizetésért odaadta egy bér munkásnak ellenőrzésre, aki letelepedett ezen a területen, csináltatott magának egy házat és éjjel-nappal őrködött a rizsföldön. Ettől a területtől északkeletre volt egy sűrű erdő, ahol sok papagáj élt. A Buddha ebbe a madárseregbe, mint a papagájkirály fia született újjá. Szép, kövér papagáj lett belőle és miután apja megöregedett, ráhagyta a papagájsereg vezetését. A fiatal papagáj gondoskodott szüleiről és minden nap elrepült a mezőkre, csőrét megtömte vadrizssal, majd hazarepülve megetette idős szüleit. Egyik alkalommal a papagájsereg két tagja eltévedt az erős kerítéssel körbekerített és a bér munkás által pénzért őrzött magadhai rizsföldre és miután jól teleették magukat, elhoztak egy rizsszemet magukkal és megmutatták azt a seregnek. Innentől kezdve a papagájok a magadhai földre jártak rizsért. Egyik alkalommal a papagájkirály csapdába esett, lábai és szárnyai beleakadtak a lószőrből készült hurokba. Miután a rizsföld őre a gazda elé vitte a megkötözött madarat, a gazda megkérdezte tőle, hogyan lehetséges az hogy csőrében olyan sok rizst visz naponta, talán ekkora gyomra van? A papagáj finom emberi hangon azt felelte, hogy gyerekei vannak, akik még fiatalok és nem tudnak röpködni és szülei is vannak, akik már idősek, és vannak olyan madarak is, akik gyengék, betegek és ezért nem tudnak repülni. E szavak hallatán a bráhmána szíve megesett a papagájon, elengedte, lábait olajjal bekente, cukros vízzel és mézdarabokkal megetette és megengedte neki, hogy annyi rizst

¹⁷⁶ Agrawala 1953, 195.

¹⁷⁷ SN 1.7.11.

¹⁷⁸ Geiger I (1930), 269.

¹⁷⁹ 484. J.

vegyen, amennyit csak szeretne, hiszen még az emberek között sincs ilyen nemes, mint ez a fiatal papagájkirály.¹⁸⁰

Nincs kétség afelől tehát, hogy a buddhista kanonikus szövegek említik a széleskörű rizstermesztést, sőt ezen túlmenően az öntözés technikáját is kitűnően ismerik. Sharma azonban úgy véli, hogy a rizstermesztésben megjelenő, a rizshozamot jelentősen megnövelő újfajta átültetés technikája a Buddha idejében terjedt el. A szerző szerint tehát a kiterjedt vashasználat és a vasnak a mezőgazdaságban történő széleskörű felhasználása mellett a nedves, átültetési háttérrel rizstermesztés volt a Buddha-korában keletkező gazdasági többlet alapja.¹⁸¹

Tripathi tanulmányában tulajdonképpen osztja Sharma nézetét a Buddha-kori rizstermesztéssel kapcsolatban. A szerző említi a *sāli* és a *vīhi* rizs közötti különbséget, és megjegyzi, hogy a *sāli*t Pánini is említi. Sharmát idézve kihangsúlyozza, hogy a rizs átültetésének technikája kb. az i. e. 4. században jelenik meg, erre utal a szövegekben szereplő *ropeti* ige is. Mindez nemcsak a korábbi idők rizstermesztésének technikájától való eltérést jelentette, hanem egyben nagyobb terméshozamot eredményezett. A szerző szerint az átültetés módszerével a korábbi rizshozam dupláját tudták termeszteni.¹⁸²

A nedves rizstermesztéssel kapcsolatban – amelynek átvétele a Buddha korában kezdődött volna, és ami a gazdasági többlet egyik alapvető feltétele volt Sharma szerint – Gombrich azt mondja, hogy mindez csak feltevés, nincs meggyőző bizonyíték ezzel kapcsolatban és a nedves rizstermesztés technikáját már a Buddha koránál korábban is használták.¹⁸³

A gondot az jelenti, hogy sajnos ez sem bizonyított. Bár kétségtelen, hogy rizst már az őstörténeti korszaktól fogva termesztettek Északnyugat-Indiában. Wojtilla szerint a világon a legkorábbinak tartott rizslelet a mai thaiföldi Nok-Nok-Tha-ból az i. e. 3500 körüli időből származik. A szerző a korai indiai rizsleletek közül az egyik legfontosabbnak a Bihár állambeli Chirandban előkerült rizsleletet nevezi meg, amelynek kora az i. e. 3500-2500 közötti periódus. Wojtilla véleménye szerint számolnunk kell a rizs jelentősebb előfordulásával az Indus-völgyi államokban is.¹⁸⁴ Egy másik helyen pedig a szerző véleménye szerint az Atharvaveda tanúsága szerint a rizsre utaló *dhānya* (páli *dhañña*), *vrīhi* és *sasya*

¹⁸⁰ Cowell IV (1957), 175-178.

¹⁸¹ Sharma 1982, 218.

¹⁸² Tripathi 2008, 371.

¹⁸³ Gombrich 1988, 52.

¹⁸⁴ Wojtilla 1990, 166-171. Wojtilla, Gy.: Az ókori ind mezőgazdaság fejlődésének néhány kérdése. Megjegyzések M. S. Randhawa - „A History of Agriculture in India” c. könyvének 1. kötetéről. New Deli, 1980. AT 34:2, (1989-1990), 166-171.

(páli *sassa*) kifejezések gyakori előfordulása arra enged következtetni, hogy a kultúrnövények termesztése közül a rizstermesztés túlsúlyban volt a középső védikus korban.¹⁸⁵

Mylius azt írja a késővédikus kor öntözéses rizstermesztés technikájával kapcsolatban, hogy annak léte meglehetősen vitatott. Mylius szerint az általa vizsgált szövegek alapján nehezen támasztható alá a feltevés, miszerint a rizspalántákat mesterségesen öntözték. Ugyanakkor azt a szerző is megjegyzi, hogy a kultúrnövények közül a rizs és az árpa termesztése voltak a legfontosabbak, termesztésük olymódon folyt, hogy a nedvesebb keleten a rizs, a szárazabb nyugaton pedig az árpa dominált. A rizsnek számos fajtája és elnevezése ismert. A leggyakoribb a *vr̥hi*, amely a Rigvedában még nem szerepel. Ezen kívül szó esik a fekete *kṛṣṇa* és a fehér *śukla* rizsről, ezek különleges rizsfajták voltak. Ilyenek voltak minden bizonnyal az *āśu*, *plāśuka*, *mahāvṛhi* és *nīvāra* rizsfajták is. A fiatal hajtás neve *śaspa* volt, a *taṇḍula* pedig minden bizonnyal a hántolatlan rizst jelölte.¹⁸⁶

A Buddha-korára jellemző gazdasági/mezőgazdasági többlet kialakulásával kapcsolatban Thapar lehetségesnek véli, hogy a folyamatban döntő szerepet játszott a tény, miszerint lehetővé vált az évenkénti kétszeri, néhány esetben háromszori aratás. A nedves rizstermesztés minden valószínűség szerint hozzájárult a szükséges mezőgazdasági többletkezhez. Ennek előfeltétele volt az öntözéses technika ismerete. Együttesen tehát az öntözéses technikával lehetővé vált a nagy hozamú gabona learatása. Ugyanakkor megjegyzi azt is, hogy a termelésben megjelenő többlet önmagában még nem elegendő, fontos volt az is, hogy kialakuljon egyfajta szervezet, vagyis legyenek olyan emberek, akik képesek ezt a termelési többletet jelentő folyamatot megszervezni, vagyis a többletet összegyűjteni majd újra szétosztani egy olyan formában, hogy az alacsonyabb társadalmi csoportok számára is elérhető legyen. Fontos volt tehát az is, hogy a munkálatokat irányítsák és ellenőrizzék. Végül azt mondja, hogy bár a nedves rizstermesztés technikája valóban fontos, mint ahogy az öntözéses technika ellenőrzése és irányítása is, de nem ez az elsődleges és egyetlen szempont a mezőgazdasági többlet keletkezésének kérdésében.¹⁸⁷ A probléma az, hogy nézetét nem fejti ki részletesebben. Nem tér ki a fogalmak, mint például a nedves rizstermesztés esetleges megjelenésére a korra vonatkozó forrásokban.

Thapar összefoglalóan úgy véli, hogy a Buddha korában végbemenő gazdasági és társadalmi változások alaposabb ismeretéhez további régészeti feltárásokra lenne szükség a Gangesz-medence középső vidékén. Az írásos forrásokkal az a baj, hogy legtöbbször nem kortársak, hanem később keletkeztek. A buddhista páli nyelvű kánonirodalom elsősorban

¹⁸⁵ Wojtilla 2012, 44.

¹⁸⁶ Mylius 1971, 174-175.

¹⁸⁷ Thapar 2002, 142-143.

szájhagyomány útján jött létre, írásba rögzítésük csak a Buddha halála utáni évszázadokban kezdődött meg. Ennélfogva pusztán csak feltételezni lehet azokat a folyamatokat, amelyek pl. a városok kialakulását eredményezték. Az urbanizáció és az államok létrejötte a termelésben realizálódott többleten alapszik, illetve azon a módszeren, amely segítségével ezt a többletet megtermelték. A mezőgazdasági többlet termelése fontos volt a városi embernek, aki azonban nem maga termelte az élelmet, ezért feltételezhető, hogy a gazdaság valamilyen szinten megosztott volt. Egészében úgy látja a problémával kapcsolatban, hogy mind a mezőgazdasági növekedés, mind pedig a vas fontos, de nem elegendő tényezők a szükséges gazdasági többlet keletkezéséhez, vagyis mindez még nem lehetett elegendő ahhoz, hogy meginduljon egy erőteljes urbanizáció. A többlet összegyűjtése és szétosztása szintén fontos és nélkülözhetetlen tényező volt a gazdasági változásban. Ahhoz, hogy ez a folyamat beinduljon, szükséges volt az egyes társadalmi csoportok közötti viszony megváltozására is, elsősorban azok között, akik részt vettek a termelésben, és akik úgymond irányították a munkafolyamatokat.¹⁸⁸

Összegezve Gombrich úgy véli, hogy az i. e. 6-2. században bekövetkezett gazdasági és társadalmi változások megértésében, a gazdasági többlet keletkezésében a döntő érvet nem is annyira a technika fejlődésében és a vaseszközök használatában kell elsősorban látni, hanem a civilizációs központok megjelenésében a Gangesz középső folyása területén. Az itt kialakuló városok elsősorban politikai és kereskedelmi központok voltak, amelyek nem tudtak volna kereskedni egyfajta gazdasági többlet nélkül, de úgy tűnik, hogy ez a kereskedelem szükséges feltétele volt a városok keletkezésének. Hozzáfűzi azt is, hogy a kereskedelem függ egyfajta szervezettségtől, kommunikációtól, infrastruktúrától, törvényi és biztonsági alaptól és mindenekelőtt egy viszonylag stabil politikai háttértől.¹⁸⁹

Sharma összegezve azt mondja, hogy számos kutató szerint a régészeti ásatások alapján nincsen semmiféle alapvető változás az emberek anyagi életét illetően i. e. 300 előtt. Ez részben szerinte helyénvaló, hiszen i. e. 300 előtt nem találtak égetett téglát, sem jelentősebb NBPW csoportba tartozó cserépmaradványt, sem számottevő terrakottát, sem érmét, sem a mezőgazdaságban használatos tárgyakat. Ami viszont mégis érdekes tény a Buddha korabeli anyagi élet megértésében, az a nagyszámú lakosság megjelenése a Gangesz középső vidékén.¹⁹⁰ Vagyis Sharma nem mondja ki nyíltan, hogy a gazdasági többlet talán nem is annyira a technikai felfedezéseknek volt köszönhető, hanem sokkal inkább a népesség

¹⁸⁸ Thapar 2002, 144-145.

¹⁸⁹ Gombrich 1988, 53.

¹⁹⁰ Sharma 1982, 213.

növekedésének egy olyan vidéken, ahol jobbak voltak a feltételek a mezőgazdaság számára, és ami lehetővé tette a nagyobb mezőgazdasági termelést.

Feltételezhető, hogy az i. e. 6-5. században Indiában végbement fontos gazdasági és társadalmi változásokban a buddhizmusnak döntő szerepe volt. A buddhista férfi és női szerzetesrend megalapítására elegendő élelembázis megléte nélkül nem kerülhetett volna sor. Abból kell kiindulnunk, hogy a Buddha tanítása és vándorlása során egyre több hívőt vonzott magához, akiknek ellátása jelentős élelmiszertöbblet nélkül nem lehetett volna lehetséges. A szerzetesek a monszunidőszak alatt nem vándoroltak, hanem nagyobb városokban vagy külvárosi részeken tartózkodtak. Az ilyen városok létét az őket körülvevő környezet által termelt mezőgazdasági többlet tette lehetővé. A többlettermelés pedig ott volt lehetséges, ahol nagyobb szabad földeket és erdőterületeket vontak művelés alá. Ez pedig aligha volt lehetséges a vasból készült mezőgazdasági eszközök alkalmazása nélkül.

3.3 A pénzhasználat kérdése

Az indiai pénzhasználat kezdetével kapcsolatban kétféle elmélet létezik. A tudósok egy része – túlnyomórészt a védikus irodalomra hivatkozva – úgy érvel, hogy a pénzhasználat kezdete Indiában az i. e. 3. évezred közepére esik. A kutatók másik csoportja szerint azonban Nagy Sándor indiai hadjárata, vagyis az i. e. 3. század előtt nem lehet Indiában pénzhasználatról beszélni. Azt az indiaiak a baktriai görögöktől vették át.¹⁹¹

Az indiai pénzhasználat eredetével kapcsolatban két álláspont létezik. Az egyik külső hatást feltételez, míg a másik saját eredetből indul ki.¹⁹²

A külső hatást feltételezők első táborába azok tartoznak, akik görög eredetet tulajdonítanak az indiai pénzhasználatnak.¹⁹³ Nagy Sándor i. e. 327-es hadjáratával, illetve a baktriai görögökkel kötik össze a pénzhasználat bevezetését Indiában. Számos kutató ugyanakkor úgy véli, hogy semmi esetre sem szabad teljes mértékben elfogadni ezt az elméletet. Elsősorban a Taxilában végzett ásatásoknak köszönhetően meggyőző bizonyíték áll a rendelkezésünkre, hogy pénzhasználat létezett Indiában már azelőtt is, hogy India kapcsolatba került volna a görögökkel.¹⁹⁴ Emellett szólnak az érmetípusok közötti

¹⁹¹ Altekar 1953, 2-3. Altekar, A. S.: Origin and Early History of Coinage in Ancient India. *The Journal of the Numismatic Society of India* 15/1, (1953), 1-27 (Altekar 1953).

¹⁹² Altekar 1953, 3. A saját eredetet képviselők között számos kutató úgy véli, hogy az indiai pénzhasználat már a védikus korban, tehát az i. e. 3. évezred közepén jellemző volt.

¹⁹³ Altekar 1953, 3-6.

¹⁹⁴ Altekar 1953, 5-6. 1924-ben a taxilai ásatások során több mint ezer darab pontozásos technikával készült ezüst érmét találtak, valamint két Nagy Sándor érmét. Az utóbbi két érme egészen újszerűnek tűnt, míg a pontozásos technikával készült érmék meglehetősen elhasználdott állapotából arra lehetett következtetni, hogy

hasonlóságnál mindig fennálló típusbeli, formai és metrológiai tényezők is, amelyek ez esetben azonban állnak fenn.¹⁹⁵

A külső hatást feltételezők másik tábor a babilóni hatást tulajdonít az indiai pénzhasználat eredetének.¹⁹⁶ Kétségtelen, hogy jelentős a hasonlóság a babilóni sekelek és az indiai pontozásos technikával készült érmék között. Mindkettő szabálytalan formájú, közel hasonló súlyú, nincs rajtuk felirat, van viszont valamiféle pontozással készült szimbólum. Ha jobban megvizsgáljuk őket, kiderül, hogy a hasonlóság meglehetősen felszínes, hiszen más súlymérték szerint készültek, és az ábrázolt szimbólumok is eltérőek. Ezidáig nem találtak Indiában egyetlen olyan babilóni sekelt sem, amely valamiféle prototípusként szolgálhatna az indiai pénzérméknek.

A harmadik tábor perzsa hatást feltételez az indiai pénzhasználat eredete kapcsán, és abból indul ki, hogy ez a hatás minden valószínűség szerint az Akhaimenidáknak köszönhető.¹⁹⁷ India feltételezhetően már a nagyon korai időktől kezdve kapcsolatot tartott fenn a perzsákkal. Az i. e. 6. századtól kezdve pedig konkrét politikai kapcsolat létezett a két birodalom között, miután feltehetőleg Nagy Kürosz (kb. i. e. 558-530) a Perzsa Birodalomhoz csatolta Gandhárát, amely a mai pakisztáni Észak-Pandzsáb területe.¹⁹⁸

A Buddha-korabeli pénzgazdálkodásról és pénzhasználatról a mai napig erőteljes viták vannak. A korai buddhista szövegekben nyomon követhető a pénzgazdálkodás és a pénzhasználat, a későbbi forrásokban pedig a pénzkölcsönzés motívuma is megjelenik. Kétségtelen, hogy az indiai pénzgazdálkodás szorosan összefüggött az urbanizációval és a kereskedelemmel, pontos kezdetét ugyanakkor nem ismerjük.

A védikus irodalomban számos aranypénzre utaló kifejezés szerepel. A leggyakrabban előforduló kifejezések; *nikṣa*¹⁹⁹, *suvarṇa*²⁰⁰, *kṛishṇala*, *hiraṇya*²⁰¹, valamint *śatamāna*, és *pāda*.²⁰² Fontos azonban hangsúlyozni, hogy ezek a kifejezések nem pénzre vagy pénzérmékre

már Nagy Sándor ideje előtt is használatban voltak. A görög érmeegyüttes feltehetőleg i. e. 317 körüli, míg a pontozásos technikával készültek kb. az i. e. 4. század környékéről származtak. Konkrét bizonyítékunk tehát nincs az indiai pénzhasználat görög eredetére vonatkozólag.

¹⁹⁵ A görög érmék mindig kerek és nem téglalapalakúak. A pontozásos technikával készült érmék lehetnek téglalap, négyzet, hosszúkas téglalap, ovális, vagy kerek formájúak. A görög pénzekben mindig található felirat, míg a pontozásos érmékén nem. Nyomatás a görög érméknek általában mindkét, míg a pontozásos érméknek csak az egyik oldalán látható.

¹⁹⁶ Altekár 1953, 7-8.

¹⁹⁷ Altekár 1953, 6-7.

¹⁹⁸ Pandzsáb és Szindh került perzsa befolyás alá, India része azonban kívül esett az Akhaimenida hatalmi övezeten. A perzsa fennhatóság az említett területeken i. e. 331-ig tartott, a Perzsa Birodalom Nagy Sándor általi meghódításáig.

¹⁹⁹ páli *nikkha*. PED 1921-1925, 395. Cone 2010, 538.

²⁰⁰ páli *suvaṇṇa* PED 1921-1925, 797.

²⁰¹ páli *hiraṇṇa* PED 1921-1925, 809.

²⁰² Dhavalikar 1975, 333. Dhavalikar, M. K.: The beginning of coinage in India. World Archaeology 6/3, (1975), 330-338 (Dhavalikar 1975).

utaltak, hanem minden bizonnyal meghatározott súlyú fémre, folyóból nyert aranypor, öntött aranyrúd formájában. Ezek elsősorban ékszerként, díszítőelemként, ajándékként, illetve vallási szertartások alkalmával a papságnak tett adományként szolgáltak. Semmiképp sem fizetőeszközök voltak. A kifejezések közül némelyik, mint pl. a *nikṣa*, csak jóval később jelölte a mai értelemben vett aranypénzt.²⁰³

A legkorábbi indiai, az ún. pontozásos technikával készült pénzérmék szorosan összefüggnek az NBPW által fémjelzett kultúrával. Számos kutató a pénzhasználat kezdetét India több területén az i. e. 5. századra teszi, míg a nyugati területeken és a Dekkánon csak jóval későbbre, feltehetőleg az i. e. 4. század környékére. Észak-Indiában és Pakisztánban mindenütt találtak ilyen pontozásos technikával készült érméket, amelyeknek kora az i. e. 600 és 200 közé tehető. Ezek általában ezüsből készültek, csak kevés volt rézből, aranyból készült pénz pedig ezidáig még sehol sem került elő. Érdekes, hogy az ezüstérmék mintha a semmiből, hirtelen jelentek volna meg Indiában az i. e. 6-5. században. A numizmatikai hivatkozások a védikus irodalomban kizárólag aranypénzre utalnak. Az indiaiak az ezüstöt baljós jelnek tekintették, Rudra könnyének nevezték. Ennek megfelelően a védikus szanszkritban az ezüstnek nincs pontos megfelelője, fehér arany (*rajata-hiraṇya*) hívják. Az ezüst szinte teljes mértékű hiánya a védikus irodalomban nyilvánvalóan annak is köszönhető, hogy az ezüst jelenleg is ritkán előforduló fém a szubkontinensen. Agrawala szerint²⁰⁴ az i. e. 800 és 300 közötti időszakban két típusú ezüstérme létezett: a *śatamāna* és a *kārshāpana*. A *śatamāna* korábban volt használatos, kb. i. e. 600 körül, majd ezt váltotta fel a *kārshāpana* kb. i. e. 450 körül.

A *kahāpaṇa*²⁰⁵ általánosan említett fogalom a páli nyelvű buddhista forrásokban. Elsősorban a városi környezettel kapcsolatos buddhista születéstörténetekben a kereskedelmi termékek ára *kahāpaṇā*-ban volt meghatározva. A *kahāpaṇa* mellett gyakran említik a források a *nikkhāt* is, mint közös értékmérőt. Ezek a korai érmék pontozással, lyukasztással megjelölt érmék voltak, felirat és véset nélkül.

Összegzésként elmondhatjuk, hogy nehéz megmondani mikortól kezdve beszélhetünk rögzített súlyú pénzérmékről, illetve, hogy mikor vált a pénz általános értelemben és széles körben használt fizetőeszközzé. A buddhista születéstörténetek általában nem sok információt

²⁰³ Altekar 1953, 8-19.

²⁰⁴ Agrawala 1953a, 35. Agrawala, V. S.: Ancient coins as known to Panini. *The Journal of the Numismatic Society of India* 15, (1953), 27-41 (Agrawala 1953a).

²⁰⁵ Szkr. *kārṣāpaṇa*. Négyzetalapú rézpénz (kb. 146 gramm), nemesfémtartalma és -finomsága állandó volt. PED 1921-1925, 227-228. A szó etimológiája vitatott. A *kārṣa* szó minden valószínűség szerint perzsa eredetű, és standard súlymértéket jelöl, a *paṇa* kifejezés pedig valószínűleg árja eredetű, és ugyancsak súlymértéket jelöl. A *kārṣāpaṇa* szóban tehát más-más kifejezést alkalmazva ugyanaz az jelentés fogalmazódik meg kétszer. A kifejezést csak később használták a pénz megnevezésére. Dhavalikar 1975, 336-337.

nyújtanak ezekről a korai érmékről, pusztán hírességükre utalnak, de jellemzőikre nem. A kutatók egyetértenek abban, hogy – állami fizetőeszköz nem lévén – ezeket az ún. pontozásos technikával készült legkorábbi pénzérméket minden bizonnyal kereskedők kezdek használni, ők látták el az érméket szimbólumokkal is²⁰⁶, de minden bizonnyal nem voltak széles körben elterjedtek. Azt feltételezhetjük, hogy ezeket az érméket a korai időkben elsősorban a gazdagabb társadalmi rétegek használták, majd idővel elterjedtek a társadalom többi rétegénél is. Állami szervezésű pénzgazdálkásról csak a későbbi időkben beszélhetünk.

²⁰⁶ Sharma 1983, 126.

4. Kereskedelem a korai Indiában

4.1 A szárazföldi kereskedelem bemutatása a buddhista források alapján

A buddhista születéstörténetekből visszatükröződő kép nagy jelentőséget tulajdonít a korban a szárazföldi kereskedelemnek. Az egész országot karavánjaival átutazó kereskedő a kor tipikus alakja a *Jātakák*ban. A nagy kereskedelmi utak minden irányban behálózták Indiát. Számos információnk van kereskedőkről, akik áruikkal le-föl kereskedtek a folyókon, csónakjaikkal a partok mentén, vagy az országon keresztül karavánjaikkal. Az utak általában rossz állapotban voltak, így a kocsik csak lassan, küzdelmesen tudtak előrehaladni.²⁰⁷ Gyakran sűrű erdőkön és bozótos területeken keresztül vezetett az út, az erdők tele voltak vadállatokkal. Az ilyen utazások nem voltak biztonságosak, és gyakran kellett tartani rablóbandák támadásaitól is. A *Sattigumba-jātaka*²⁰⁸ egy ötszáz rablóból álló falucskáról ír (*coragāma*), mely élén a rablók legidősebbike áll, vagyis a *corajettthaka*. Az erdőkön áthaladó karavánokat gyakran rablótámadások érték, melyek kivédésére a kereskedők valamiféle fegyvert tartottak maguknál, vagy magukkal vittek olyan kísérőt, aki viszonylag jól ismerte a környéket. Az árukat ökrök hajtotta kocsin, vagy málhás állatokon szállították, a folyókon pedig csónakokkal közlekedtek. A karavánok általában két kis kerekű kocsiból álltak, amelyeket két ökör húzott. Mivel a korban nem voltak hidak, így a kisebb folyóknál gázlókon keltek át.

A konkrét kereskedői utakról semmi biztosat nem lehet tudni a Buddha előtti szanszkrit irodalomból. A legrégebbi páli forrásokban ugyanakkor gyakran olvashatjuk a vándortanítók utazásairól szóló beszámolókat. Feltételezhető, hogy a Buddha korában a kereskedők már korábban is létezett utakat használtak. A szárazföldi utak a Gangesz mentén mind déli, mind északi irányban futottak. Ezek az utak fontosabb csomópontoknál összeértek, majd ismét szétágaztak. A forrásokban az alábbi fontosabb kereskedelmi utakról olvashatunk.

Az északról délnyugat felé haladó útvonal: *Patitthānā*ból *Sāvatthi*ba és onnan tovább *Vesālī*ba. A *Vatthugātha*²⁰⁹ az alábbi lehetséges megállási helyeket adja meg délről nyugat felé haladva; *Patitthāna*,²¹⁰ *Māhissatī*,²¹¹ *Ujjeni*,²¹² *Gonaddha*,²¹³ *Vedisā*,²¹⁴ *Vanasavhaya*,

²⁰⁷ Fick 1897, 175-176.

²⁰⁸ 503. J.

²⁰⁹ Sn 5.1.1011-1013. Fausboll 1884, 198.

²¹⁰ A mai Paithana, Maharástra államban.

²¹¹ A mai Maheshwar, a közép-indiai Mádhyha Pradés államban.

²¹² A mai Ujjain, a közép-indiai Mádhyha Pradés államban.

²¹³ Másnéven Gonaddhapura. Talán a mai Gonda város, Uttar Pradés keleti részén.

²¹⁴ A mai Mádhyha Pradés államban, kb. 26 mérföldre Bhópáltól.

Kosambī,²¹⁵ *Sāketa*,²¹⁶ és *Sāvattihī*. Majd innen tovább *Setavya*,²¹⁷ *Kapilavatthu*,²¹⁸ *Kusināra*,²¹⁹ *Pāva*²²⁰ és végül *Vesālī*²²¹.

Az északról délkelet felé tartó útvonal is fontos volt: *Sāvattihī*-ből *Rājagahā*-ba. Feltételezhető, hogy a két ókori város között nem volt közvetlen út. Az út a hegyeken keresztül haladt, majd *Vesālī* északi részénél dél felé fordult a Gangesz irányába. Az is lehetséges, hogy az út tovább haladt *Gandhāra* irányába. Ez fáradságos és hosszú út volt és számítani kellett arra, hogy folyók keresztezik az utakat, amelyeken csak gázlók révén lehetett átkelni.

A keletről nyugat felé haladó útvonal: A kereskedelem ezen a szakaszon főként a nagy folyók mentén haladt. Talán ez a kelet-nyugati irányú kereskedői útvonal számított a korban a legfontosabbnak, hiszen meglehetősen élénk kereskedést bonyolított le.²²² Az *Apaṇṇaka-jātakā*-ban²²³ olvashatjuk, hogy a *Bodhisatta* egy karavánvezető családban született újjá karavánvezetőként (*satthavāha*), és ötszáz karavánjával kereskedett keletről-nyugatra, és nyugatról-keletre.

A fent említett fontosabb kereskedői utakon kívül voltak persze más utak is. Ugyancsak létezett kereskedelem *Kasmīra* és *Gandhāra*, valamint a *Videha* területek között is. A *Gandhāra-jātakā*-ban²²⁴ arról olvashatunk, hogy *Videha* királya a kereskedőknél érdeklődött barátja, *Kasmīra* és *Gandhāra* királya hogyléte felől.

Nagy valószínűséggel elmondható, hogy voltak a korban a sivatagon átvezető kereskedőutak is. A karavánok feltehetőleg éjjel mentek, és tapasztalt vezetők irányították, akiknek az volt a feladata, hogy tartsák a helyes irányt és közben vizsgálják a csillagokat. Egy ilyen sivatagi utazásról számol be a *Vaṇṇupatha-jātaka*.²²⁵ A történetből megtudhatjuk többek között azt is, hogy a karavánvezető a sivatagon történő átkeléshez fát, vizet, szezámot és rizst vitt magával. Napfelkeltekor, amikor a homok úgy felforrósodott, hogy nem lehetett rajta haladni, a karavánokat kör alakba állították, majd felverték a sátrakat és az ebéd elfogyasztása után lepihentek egy árnyékos helyen. Mikor aztán a nap lenyugodott, felszedték a sátrat, és a vacsora elfogyasztása után útnak indultak. A *Jātaka* a sivatagban történő utazást az óceáni

²¹⁵ A mai Kosam falu, a Jamuná folyó partján, Alláhábadtól délnyugatra.

²¹⁶ A mai Szudzsan Kót, Uttar Pradés államban.

²¹⁷ Kószala egyik kisebb városa volt Uttar Pradés államban.

²¹⁸ Mintegy 25 km-re északnyugatra fekszik a dél-nepáli Lumbini városától.

²¹⁹ A mai Kushinagar India északkeleti részén, Uttar Pradés államban.

²²⁰ A mai Fazilnagar, Kushinagartól kb. 15 km-re keletre, Uttar Pradés államban.

²²¹ India északkeleti része, Bihár államban. Patnától kb. 55 km-re északra.

²²² Fick 1897, 175-176.

²²³ 1. J.

²²⁴ 406. J.

²²⁵ 2. J.

utazáshoz hasonlítja, az utazás vezetője pedig az ügyes, sokattudó és tapasztalt *thalaniyāmake*, aki a csillagok megfigyelésével vezette a karavánt céljához.

4.2 A tengeri kereskedelem

4.2.1 A kiterjedt tengeri kereskedelem feltétele: a monszun

Az India és a Nyugat közötti kiterjedt tengeri kereskedelem kialakulásának hajózási és tengerészeti feltétele volt a monszunszél paramétereinek pontos ismerete.²²⁶

Dihle azt írja tanulmányában,²²⁷ hogy az idősebb Plinius szerint az évente az Indiai-óceánon közlekedő hajók kapitányai ismerték a rendszeresen fújó monszunszelet, amelyet felfedezőjéről Hippalosnak neveztek. A korahellén korban a görögök minden bizonnyal még nem ismerték a monszunt, felfedezésének pontos dátuma körül pedig a mai napig viták vannak. A kutatók egy csoportja úgy véli, hogy a monszunszél felfedezői a görög kizikoszi Eudoxos kapitány vezette, az Indiai-óceánt először átkelő tengerészek voltak az i. e. 2. század végén. Erről az eseményről tudósít a Strabónnál fennmaradt, Poseidoniosztól származó, szóbeli hagyományon alapuló beszámoló is. A Pliniusnál és a Periplusnál lévő beszámolóban szereplő Hippalos kapitány Eudoxos legénységéhez tartozott. A kutatók másik csoportja ugyanakkor azt állítja, hogy a monszun felfedezése először Claudius császár idejében (i. e. 10 - i. u. 54) történt, és Pliniusra hivatkoznak, aki szerint ebben az időben jött létre a közvetlen tengeri kapcsolat a Római Birodalom és Ceylon (Srí Lanka) között. A Periplus művében²²⁸ Hippalos kapitány a közvetlen tengeri utat fedezte fel a Vörös-tengertől Indiába az Indiai-óceánon keresztül. Ugyanakkor hozzáteszi azt is, hogy korábban is tettek már kisebb hajókkal tengeri utazásokat Indiába a partok mentén.

²²⁶ A monszun kialakulását a kontinensek és az óceánok eltérő hőmérséklete határozza meg. Hasonlít a tengerparti szélhez, csak sokkal nagyobb területen fejti ki hatását. A monszun szó az arab mausam, vagy mausin szóból ered, amely azt jelenti; évszak. Az északkeleti, vagyis téli monszun, amely októbertől februárig fúj a déli féltekén már az ókorban is segítette a hajókat Indiából elhajózni Srí Lankára és Délkelet-Ázsiába. Míg ugyanez a monszun az északi féltekén segítette az arab és görög hajósok hazatérést Indiából. A délnyugati, vagyis a nyári monszun, amely júniustól novemberig fúj segítette visszajutni a hajókat a délkelet-ázsiai országokból Indiába. Ugyanez a monszun az északi féltekén pedig segítette az arab és görög hajókat az Arab-tengeren és kikötésüket a Bengáli-öbölben.

²²⁷ Dihle 1978, 546-580. Dihle, A.: Die entdeckungsgeschichtlichen Voraussetzungen des Indienhandels der römischen Kaiserzeit. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Ed. H. von Temporini – W. Haase Berlin 1987, 546-580 (Dihle 1978).

²²⁸ Periplus Maris Erythraei c. munkájáról van szó. A munka magyar fordításban is elérhető. W. Salgó, Á.: A Vörös-tenger körülhajózása. Egy ismeretlen alexandriai kereskedő útleírása a Kr. u. 1. századból. Fordította, az előszót és a jegyzeteket írta, a térképvázlatokat készítette W. Salgó Ágnes. *Acta Antiqua et Archaeologica Supplementum* 11, (2010), 1-57 (W. Salgó 2010). A Periplus keletkezésének idejével kapcsolatban W. Salgó Ágnes szerint egyre biztosabbnak látszik az i. u. első század második fele. W. Salgó 2010, 13.

A Periplus művében említ ugyan kikötőket, partok neveit az Arab-tenger és a Bengál-öböl mentén, továbbá irányadó és uralkodó szeleket, a térségben élő embereket, hajózási körülményeket és feltételeket, kiviteli és behozatali árukat, ugyanakkor nem tesz egyértelmű utalást a monszunra. W. Salgó Ágnes azt írja a Peripluszal kapcsolatban a hajózás technikai feltételeiről, hogy hosszú ideig csak az arab és indiai hajósok merték átszelni az Afrika keleti partja és India közötti Arab-tengert, s az első nyugati (görög) hajós, aki ezt a veszélyes utat megtette, egy bizonyos Hippalos volt. Rájött az arabok és az indiaiak féltve őrzött titkára, a rendszeresen fújó monszun törvényszerűségére, vagyis arra, hogy az Arab-tengeren téli hónapokban északkeleti szél fúj, a nyáriakban pedig délnyugati. Hozzáteszi azt is, hogy Hippaloszról a Periplus is ír az 57. fejezetben, s az id. Plinius is beszámol róla (6, 100.). Hippalos a kutatás jelenlegi állása szerint az i. e. 2. század vége felé élehetett.²²⁹

Az idősebb Pliniusnál Hippalos nem az Indiába vezető utat, hanem a monszunt fedezte fel. Vagyis nála a Hippalos név, mint a monszunszél elnevezése jelenik meg. Strabón azt írja, hogy a Cornelius Gallus (i. e. 30-27) neve alatti egyiptomi kormányzóság ideje alatt évente 120 hajó hajózott Alexandriából kiindulva India partjai felé, míg korábban, a Ptolemaiosok idejében (i. e. 305-30) jóval kevesebb hajó merészkedett erre a tengeri útra. Strabón ezen tudósítása arról tesz tanúbizonyságot, hogy az egyiptomi római birodalom korai időszakában közvetlen tengeri kapcsolat volt Indiával, amelynek hajózási és tengerészeti feltételei a késő Ptolemaiosok idejében már adva voltak. Ebből tehát arra lehet következtetni, hogy a császárkori Róma és India közötti kiterjedt tengeri kereskedelem tengerészeti feltételei, vagyis a monszunszél ismerete az i. e. 1. század során már megvolt. Így Kleopátra terve a bukása utáni Indiába történő meneküléséről nem is volt annyira utópisztikus.²³⁰

Székely Melina munkájában²³¹ azt írja az Indiába vezető kereskedelmi útvonallal kapcsolatban, hogy a kereskedők az arábiai Syagrus hegyfokától a Favonius széllel, amelyet ott Hippalusnak neveznek, haladtak Patale felé. A szerző megegyzi a Favonius széllel kapcsolatban, hogy Plinius leírása a széliránnyal kapcsolatban nem pontos. Az Arábiából Indiába tartó kereskedők a délnyugati monszunt használták ki, a visszaúton pedig az északkeletit. Pliniusnál a délnyugati monszun, mint nyugati Favonius szél jelenik meg, az északkeleti monszun pedig mint kelet-délkelet felől fújó Voltornus szél. Ez annak tudható be, hogy Plinius félreértelmezte forrását, Poseidónioszt. Székely Melinda szerint Plinius hibája azonban egyáltalán nem meglepő, figyelembe véve, hogy az első században az Indiai-óceánon hajózó tengerészek közül csak nagyon kevesen tudták többé-kevésbé jól meghatározni a

²²⁹ W. Salgó 2010, 8.

²³⁰ Dihle 1978, 546-551.

²³¹ Székely 2008, 27-28. Székely, M.: *Kereskedelem Róma és India között*. Szeged 2008, 27-28 (Székely 2008).

monszunok irányát. Hippalussal kapcsolatban pedig azt írja, hogy Hippalos tengerész, hajókormányos lehetett, valószínűleg az i. e. 1. században. A görögök számára felfedezte a rendszeresen fújó monszunszeleket, melyek titkát addig az arab és indiai hajósok őrizték.²³²

Számos kutató azon a véleményen van, hogy India kereskedői már évtizedekkel azelőtt ismeretekkel rendelkeztek a tengeri áramlatokról, így talán a monszunról is. Véleményük szerint a monszunt már a nagyon korai időszakban ismernie kellett mindenkinek, aki az arábiai és az afrikai partok mentén hajózott. Úgy vélik tehát, hogy a Nyugat számára talán valóban Hippalostól kezdve vált ismertté a monszun, de a helybéliek, így a dél-arábiai és az indiai kereskedők számára is már jóval korábban ismeretes volt.

Karttunen szerint²³³ ugyanakkor a mai napig megválaszolatlan a kérdés, hogy ezek a korai kereskedők ismerték-e a monszunt, vagy pedig csak a partok mentén hajóztak. A szerző azon a véleményen van, hogy az Indus-völgyi kultúra tengerészei voltak az első, akik tengeri kereskedést űztek az Indián kívüli területekkel. A szerző szerint a sumer források beszámolnak arról, hogy a sumer Mezopotámia három országgal kereskedett; Dilmun (mai Bahrain), Magan (Makran, Omán félsziget) és Meluhha (Indus-völgyi civilizáció).²³⁴ Ez a feltételezett nagyon korai kereskedelem az i. e. 2. évezredben eltűntek, Dilmun, Magan és Meluhha eltűntek az irodalmi forrásokból, hamarosan teljesen elfelejtődtek és később mind Magant, mind pedig Meluhhát az arábiai partokra, Egyiptomba és Etiópiába/Núbiába helyezték. Több mint ezer év telt el úgy, hogy szinte semmi, vagy csak nagyon minimális kereskedelmi kapcsolat állt fenn Dél-Ázsia és Nyugat között és amikor a kereskedelem újra kezdődött, egy teljesen új történetként jelent meg. Az Indus-völgyi civilizáció kereskedelmi kapcsolatairól tehát nagyon kevés információnk van és a rendelkezésünkre álló bizonyítékok sem egészen egyértelműek. Amennyiben létezett is ez a korai tengeri kereskedelem, az minden bizonnyal partmenti kereskedelem volt és kizárólag a mezopotámiai forrásokból ismert. Semmi konkrét és egyértelmű bizonyítékunk nincs arra vonatkozólag, hogy az Indus-völgyi tengerészek ismerték volna a monszunt, és azt kihasználva felhajóztak Dilmunba és Maganba.

Annyi azonban elmondható, hogy az indiai tengerészek minden bizonnyal tettek megfigyeléseket a tengerre vonatkozólag és ezek a megfigyelések általában helyesek és igazak voltak. A késővédikus korból származó irodalmi szövegben, a *Śatapatha*

²³² Székely 2008, 27. A szerző hozzáfűzi, hogy az Indiába hajózóknak figyelembe kellett venni a szél erősségét is, hiszen a viharos délnyugati monszun a 100 km/órát is eléri, így csak nagy, erős hajóval lehetett eljutni oda. Az arab hajósok gyengébb hajóikkal nem is merték vállalni az utat, így ők a hosszabb ideig tartó, part menti hajózást választották továbbra is.

²³³ Karttunen 1989, 11-15. Karttunen, K.: *India in early Greek Literature*. Helsinki 1989, 11-15 (Karttunen 1989).

²³⁴ Dilmun, Magan és Meluhha területek beazonosításáról bővebben ld: Thapar 2000a, 273-309. Thapar, R.: *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*. Oxford 2000 (Thapar 2000a).

*Brāhmaṇā*ban²³⁵ olvashatunk utalást az óceáni víz néhány áramlásáról. A szöveg arról ír, hogy óceáni szelek fújnak mindenfelől körbe az egész világban. Felkapja a köveket, miközben jobbra fordul (dél felé), mikor tehát a szél körbefúj a világban keletről dél felé. Eggeling hozzáfűzi, hogy jobb felé fordulva, vagyis kelet felől dél felé, követve a nap járását. Ha jobban szemügyre vesszük ezt a szövegrészt, akkor ez egyértelmű utalás a délnyugati monszunra, amely májustól szeptemberig tartott.

Nyilvánvaló, hogy a tengerészek nem látták a szél fújását és az áramlatokat, de érezték, hogy bizonyos erők hatnak a hajó kormányzására, amelynek következtében a hajó sokkal gyorsabban haladt. A *Pandaranāgarāja-jātakā*ban²³⁶ is olvashatunk az össze-vissza fújó tengeri szél erejéről *vātavega*,²³⁷ amelynek következtében a tengeri vállalkozás katasztrófával végződött. A *Suppāraka-jātakā*ban²³⁸ pedig megtudhatjuk, hogy a *Suppāraka* kormányozta hajó hét napig baleset nélkül haladt a tengeren, ekkor azonban egy, az évszaknak nem megfelelő szél támadt „*tato akālavātam uppātitaṃ upajji*”²³⁹ és a hajó négy hónapig a tengeren hánykódott.

Összegzésként elmondhatjuk, hogy az indiai tengerészek feltételezhetően már a nagyon korai időktől kezdve – a páli nyelvű buddhista irodalomban is találunk erre vonatkozólag információkat – rendelkeztek ismeretekkel a tengerre, a szelekre, az áramlatokra, a hullámokra, az apályra és a dagályra vonatkozólag, de hogy ismereteik a rendszeresen fújó monszunszélre is vonatkoztak-e, arra nincsenek bizonyítékok. A kereskedők figyelték és tanulmányozták ugyan a tengert, de nem rendelkeztek elegendően mély ismeretekkel annak viselkedésére vonatkozólag, ezért általában hirtelen és váratlanul érték őket a tengeren uralkodó és a tengerekkel kapcsolatos természeti erők.

4.2.2 A tengeri kereskedelem bemutatása a buddhista források alapján

A páli nyelvű kánongyűjteményben találunk adatokat a vízi és a tengeri kereskedelemről, tengeri úticélokról, hajókról és hajótörésekről, kikötőkről, ugyanakkor ezek a sokszor nem egyértelmű és homályos utalások összességében nem elegendőek ahhoz, hogy reális képet alkossunk a Buddha-kori tengeri kereskedelem állapotáról és kiterjedtségéről. A

²³⁵ Eggeling 1894, 301. Eggeling, J.: *Satapatha Brāhmaṇa* Vol. III. In.: *The Sacred Books of the East*. 41. Ed. F. Max Müller. Oxford 1894 (Eggeling 1894).

²³⁶ 518. J.

²³⁷ A *vātavega* a szél erejét jelenti; *vāti+vega*. *Vāti*: a *vāyati* fúj, hullám jelentésű szóból képzett alak, a *vega*, a *vi*j gyors mozgású, impulzív, erő, gyorsaság jelentésű szóból képzett alak. PED 1921-1925, 674.

²³⁸ 463. J.

²³⁹ *Tato*=akkor; *a+kāla+vāta*=nem az időnek megfelelő szél; *kāla*=idő; *vāta*=szél; *a*=fosztóképző; *ud+pātita*=szétrombol, elpusztít; *ud+pajjati* (pad)=keletkezik, felemelkedik, létezni kezd; vagyis nem az időnek/évszaknak megfelelő, pusztító szél támadt fel.

kutatás egyik alapvető nehézségét az jelenti, hogy a források túlnyomó része nem korabeli. Persze kétségtelen, hogy az elbeszélésekben, tanításokban és történetekben fellelhető egyes információk sokszor korábbi időkre nyúlnak vissza, de ennek megállapítása nagyon nehéz. Egy további nehézség a „Buddha-korának” időbeli behatárolása, ami a Buddha-datálással kapcsolatos problematikához vezet.²⁴⁰ Ebben a fejezetben megpróbálom összegyűjteni azokat az ismereteket, amelyeket a páli kánon alapján a vízi és elsősorban a tengeri kereskedelemről, tengeri utazásról és lehetséges tengeri kereskedelmi útvonalakról már sikerült feltárni. A továbbiakban megkísérlem ezen információk segítségével bemutatni azt a folyamatot, amely elvezetett az India és a Nyugat közötti kiterjedt tengeri kereskedelemhez az i. u. első évszázadokban. Annyi bizonyosan leszögezhető, hogy a kereskedelem javarészt nagy valószínűséggel a folyók mentén bonyolították le, de néha kimerészkedtek a tengerre is.

A páli nyelvű forrásokban az óceán és a tenger mint „*samudda*” szerepel, ami nagy mennyiségű vizet, tengert, óceánt jelent.²⁴¹ Wagle szerint a kifejezés nagyobb mennyiségű vizet jelent, ami utalhat tehát tengerre, de nagyobb folyóra, így pl. a Gangeszre is.²⁴² Az óceánt, mint a vizek ura kifejezést találjuk a *Samudda-jātakā*ban.²⁴³ A történetben a tengeri istenségként (*samuddadevatā*) újjászületett *Bodhisatta* és a tengert kiinni szándékozó tengeri varjú (*kāka samudassa*) közötti párbeszédet olvashatjuk, amelynek során a Buddha elmagyarázza a varjúnak, hogy a tengert nem lehet kiinni.

A csónak megnevezése a forrásokban éppúgy, mint a tengeren közlekedő nagyobb hajóé (*nāvā*).²⁴⁴ A *Nāvā-suttā*ban²⁴⁵ a Buddha arról tanít, hogy a bölcs, tapasztalt, ügyes és körültekintő ember olyan, mint egy evezővel és kormányrúddal ellátott erős csónak (*nāvā*), amely másokat is meg tud menteni.

A *Vāsijaṭa-suttā*ban²⁴⁶ szintén egy hasonlat formájában kerül elő a *nāvā* kifejezés, de ebben az esetben nem csónakot, hanem a tengeren közlekedő hajót jelöl. A Buddha arra tanítja a tanítványokat, hogy a szellem kibontakoztatása olyan, mint amikor egy erős kötéllel összetartott hajót (*nāvā*), amelyet – miután az hat hónapon keresztül a víztől ide-oda hánycódott – kivontatnak a partra. Ezután a szélnek és a nap parázsának kitett és a zuhogó esőtől átnedvesedett kötések szépen lassan elengednek majd elrohadnak.

²⁴⁰ Ld.: 2. A Buddha-datálás fontossága, a kérdés aktualitása c. fejezet.

²⁴¹ PED 1921-1925, 762.

²⁴² Wagle 1966, 147. Wagle, N.: *Society at the Time of the Buddha*. Bombay 1966. (Wagle 1966).

²⁴³ 296. J.

²⁴⁴ Cone 2010, 531.

²⁴⁵ Sn 2.8.316-323. Fausbøll 1881, 66-67.

²⁴⁶ SN 3.22.101. Feer III (1890), 152-155.

A *Kevaṭṭa-sutta*²⁴⁷ egy érdekes történetről számol be. A Buddha arról mesél a tanítványoknak, hogy hosszú idővel ezelőtt a tengeren kereskedő hajósok (*sāmuddikā vāṇijā*) partokat kémlelő és kereső madarakat (*tiradassi*) vittek magukkal hajóikon, hogy ezek segítségével tájékozódjanak a tengeren. Miután a hajó már elhagyta a szárazföldet és messze kint járt a tengeren, a madarat elengedték és a madár elrepült kelet és nyugat felé, majd észak és dél felé, körbe-körbe repült, hogy szárazföldet találjon. Amennyiben a madár a közelben partot talált nem repült vissza, ha azonban nem volt szárazföld elérhető távolságban, akkor visszarepült a hajóra.

A *Bāveru-jātakā*²⁴⁸ ugyancsak ilyen, a tengeren tájékozódni képes madárról, égtáj varjúról (*disākāka*) van szó. Ezt a madarat a kereskedők magukkal vitték a hajóra, miközben *Bāveru* felé hajóztak. Mivel Babilóniában ebben az időben még nem volt madár és az ország lakóit ámulattal és csodálattal töltötte el a varjú szépsége, megvették a kereskedőktől a madarat, kalitkába zárták és mindenféle jóval etették és itatták. Egy másik alkalommal ugyanezek a kereskedők egy pávakirályt vittek magukkal *Bāveruba*. A páva szerepéről valamint a Babilóniával való kereskedelem korabeli lehetőségességéről és intenzitásáról a 2. 5. 1. fejezetben bővebben.²⁴⁹

A tengeri kereskedőről szóló *Samudda-vāṇija-jātakā*²⁵⁰ arról olvashatunk, hogy egy Benáresz közelében fekvő ácsok lakta faluban mintegy ezer család élt, akik fából készült bútorokkal kereskedtek, amiért az emberektől pénzt kértek. Egykoron azonban a kereskedők nem tudták teljesíteni a megígért áruk előállítását, így az emberek haragjától félve nem maradhattak a faluban és elhatározták, hogy máshol telepednek le. Elmentek az erdőbe, fákat vágtak ki, amelyekből egy nagy hajót építettek. Miután visszatértek falujukba, feleségeikkel és gyerekeikkel együtt beszálltak a hajóba és fokozatosan kihajóztak a nyílt tengerre. Miután a szél hatalmának kitéve a tengeren ide-oda hánykódtak, végül egy szigetre értek. Ezen a szigeten számos növény vadon nőtt, így pl. a rizs, a cukornád, a banán, a mango-, rózszaalma-, kenyérgyümölcs- és kókuszdiófa és még más gyümölcsfák. Egy hajótörött korábban már elérte ezt a szigetet és itt maradt. Rizskásával táplálkozott és cukornád darabokat rágott, ettől aztán testes lett, meztelenül közlekedett, haját és szakállát megnövesztette. Az ácsok többsége nagyon megkedvelte és nem akarta elhagyni a szigetet, hiszen itt minden vadon nőtt, és a hazájukbeli emberekre gondoltak, akik szántanak és vetnek, két kezük kemény munkájával sem érik el azt a bőséget és gazdagságot, amit ez a sziget kínál.

²⁴⁷ DN 1.11. Rhys Davids 1899, 272-276. Rhys Davids, T. W.: Dialogues of the Buddha. Vol. I. In: *Sacred Book of the Buddhists*. Vol. 2. Ed. F. Max Müller. Oxford 1899. (Rhys-Davids 1899).

²⁴⁸ 339. J.

²⁴⁹ Ld. 2.5.1 Kereskedelem a Babilón Királysággal c. alfejezet.

²⁵⁰ 466. J.

Ugyanakkor tartottak attól, hogy a szigetet démonok lakják, akik majd a biztos romlásba döntik őket, ezért elhatározták, hogy felkeresik a démonokat. Ekkor találkoztak a szigetre került és itt ragadt hajótöröttel, akiről sokáig azt hitték hogy démon, hiszen úgy nézett ki. Végül azonban nem bántották, hanem faggatni kezdték arról, miként került a szigetre. A hajótörött férfi addig győzködte az ácsokat a sziget bőségéről és gazdagságáról, amíg azok úgy döntöttek, hogy itt maradnak. A történet végén kiderül az is, hogy a démonok megharagudtak az ácsokra, azok pedig építettek egy hajót és elmenekültek a szigetről.

A *Valāhassa-jātakā*²⁵¹ ötszáz kereskedőről olvashatunk, akik hajótörést szenvedtek és Ceylon szigetén (*Tambapaṇṇadīpa*) kötöttek ki, ahol egy démonnők lakta démonvárosba kerültek. A démonnők mindenféle varázslattal a házukba csalták a hajótörött kereskedőket, majd amikor a szigetre újabb hajótöröttek érkeztek, megették őket.²⁵²

A *Pandaranāgarāja-jātaka*²⁵³ ugyancsak tengeri utazásról számol be, amelynek során ötszáz kereskedő szállt hajóra és a hetedik napon, amikor már nem lehetett szárazföldet látni, hajótörést szenvedtek és egyetlen férfi kivételével mindegyiket egy nagy hal felfalta. A történet azt is elmeséli, hogy ez a férfi végül a szél erejének köszönhetően Karambiya kikötőjénél²⁵⁴ partot ért. Az itt élők megengedték neki, hogy letelepedjen, kinyilvánították tiszteletüket az idegen felé és a helybeliek karambiya-i meztelen aszkétának nevezték. A kikötőt, ahonnan az ötszáz hajós partra szállt nem említi a történet.

A *Suppāraka-jātaka*²⁵⁵ egy veszélyes tengeri kalandról számol be. A hajót, amely *Bhārukaccha* (mai Broács) tengeri kikötőből indult és amelyen hétszáz kereskedő utazott egy megvakult, ám tehetséges kapitány, *Suppāraka* kormányozta. Utazásuk során először a *Khuramāla* nevű tengerbe értek, ahol mindenféle különleges állatok éltek, halak, amelyeknek teste olyan volt, mint az embereké, orruk pedig éles és hegyes, mint a borotvakésé. A tenger vize azonban tele volt gyémánnal. Ezt követően az *Aggimāla* nevű tengerbe jutottak, amely úgy csillogott, mint az izzó tűz, vagy mint a tűző nap délidőben, és vize tele volt arannyal. A harmadik a *Dadhimāla* nevű tenger volt, amely úgy fénylett, mint a tej, vize pedig tele volt ezüsttel. Innen a *Ñilavannakusamāla* tengerbe jutottak, amely úgy színlett, mintha egy halom különböző magvak lennének benne, vize pedig sötétzölden fénylő drágakövet, smaragdot rejtett. A *Nalamāla* tenger úgy nézett ki, mintha bambusznád-bozót lenne, vizében azonban korallok éltek. Az utolsó volt a *Valabhimāla* nevű tenger, erről a tengerről tudni lehetett, hogy

²⁵¹ 196. J.

²⁵² Vekerdi 1998, 61. Vekerdi, J.: *Dzsátakák*. Buddhista születésregék. Budapest 1998 (Vekerdi 1998).

²⁵³ 518. J. A szövegben a *nāvā* kifejezés szerepel.

²⁵⁴ Amennyiben a páli szövegben lévő Karampiya megegyezik a modern Karambiyával, akkor ez az afrikai partokat jelölte. A mai Karambiya az afrikai Zanzibár-sziget délnyugai partjainál, Kizimkazinál lévő halászfalu.

²⁵⁵ 463. J.

vize minden oldalról megemelkedik és az egyik oldalon keletkező hatalmas hullám, a másik oldalról mint egy nagy kráter látszik. Mindeközben akkora robaj hallatszik, amely szétszaggatja az ember fülét és szétrobbantja a szívét. Ebből a tengerből a kereskedők csak a bölcs és tapasztalt *Suppāraka* segítségével tudtak megmenekülni, majd az arannyal, ezüsttel, gyémánttal, smaragddal és korallal megrakott hajóval visszatértek *Bhārukaccha* kikötővárosba. A szóban forgó tengerek minden bizonnyal mítikusak, néhány kutató ugyanakkor az elnevezésekben a Vörös-tenger, a Perzsa-öböl, a Núbiai-tenger és Földközi-tenger elnevezéseit vélte felfedezni. Erre azonban nincs bizonyítékunk.²⁵⁶ A történet azért is érdekes, mert arról számol be, hogy a *Bodhisatta*, aki a hajósok legöregebbikének (*niyāmakajettthaka*)²⁵⁷ fiaként *Suppāraka* néven született újjá és mire elérte a 16. életkort, teljesen eltanulta a hajós mesterséget, apja halála után a hajósok legidősebbike titulus viselője lett és a hajós mesterségből élt. Tapasztalata nagy tiszteletnek örvendett és azt tartották róla, hogy az a hajó, amelyet ő kormányoz, nem kerül balesetbe. Miután azonban a sósvíztől megvakult és nem tudta tovább úzni a hajósmesterséget, elszegődött a királyi udvarhoz és a király becsüse lett,²⁵⁸ vagyis ő becsülte és vizsgálta meg a királynak szánt elefántok, lovak, gyöngyök, drágakövek állapotát és minőségét és ő döntött arról, hogy az áruk közül melyek a hibátlanok és a legszebbek, vagyis melyek kerüljenek a királyhoz. A király minden alkalommal hallgatott becsüsére és fizettséggel jutalmazta.

A *Suyonandī-jātaka*²⁵⁹ szintén egy érdekes történetet mesél el, amelyben ugyanúgy előkerül *Bhārukaccha* kikötőváros neve. A történet szerint a *Bodhisatta* a *Nāga*-szigetén, a *Suppaṇṇā*k nemzetségében született újjá. Egyszer, amikor Benáreszbe utazott, úgy öltözködött, mint egy bráhmna és a királlyal játszott kockán. Egyik ilyen alkalommal, miközben a királlyal játszott kockán, megpillantotta annak feleségét, akivel azonnal egymásba szerettek. A *Bodhisatta*, mint *Suppaṇṇa* király felhasználta természetfölötti erejét és egy hatalmas vihart küldött a városra, elrabolta a királynét és magával vitte a *Nāga*-szigeten lévő házába. Benáresz királya megbízta *Sagga* nevű muzsikust, hogy keresse meg az eltűnt királynét. A zenész, miközben mindenhol a királynőt kereste, *Bhārukacch*ába tévedett és ott látta, hogy a kereskedők egy csoportja innen indul el hajón az Aranyvidék (*Suvaṇṇabhūmi*)²⁶⁰

²⁵⁶ Gokhale 1987, 69. Gokhale, B. G.: *Bharukaccha/Barygaza. India and the Ancient World: History, Trade and Culture before A. D. 650*. Ed. G. Pollet. Leuven 1987, 67-79 (Gokhale 1987).

²⁵⁷ *Niyāmaka* vagy *niyyāmaka*=hajóskapitány, tengerész mester. PED 1921-1925, 412. Cone 2010, 599. Tehát mindenképpen a tengerészek vagy a hajósok legjobbika. *Jettthaka*=az egyes foglalkozásokon belüli legidősebb személynek járó tisztség. Cone 2010, 244. Erről bővebben ld.: 5.4 A kereskedői és más foglalkozási szövetkezetek; a korabeli 'céhek' c. fejezet. 125-133. old.

²⁵⁸ A szövegben az *agghāpaniyakamma* kifejezés szerepel, amely az jelenti, hogy becsüs. Tehát olyan személy, aki a kereskedelmi áruk értékét felbecsüli. PED 1921-1925, 10.

²⁵⁹ 360. J.

²⁶⁰ Feltehetőleg Kambódzsa, esetleg Mianmar, azaz Burma.

felé. Csatlakozott hozzájuk és úgy muzsikált a hajón, hogy a halak izgalomba jöttek a zenétől. Egy nagy hal felugrott a hajóra és darabokra szedte azt. *Sagga* így került hajótörökként a *Nāga*-szigetre. Itt találkozott az ellopott királynéval, de amikor másfél hónap múlva újabb kereskedők érkeztek a szigetre, hogy fát és vizet hozzanak, csatlakozott hozzájuk és visszatért Benáreszbe. A páli szövegben ebben az esetben és a *Suppāraka-jātaka* esetében is a tengeri kikötő város neve, ahonnan a kereskedők elindultak hajóval, nem *Bhārukuccha*, hanem *Kurukaccha* néven szerepel. Ennek megfelelően tehát a *Suyonandī-jātakā*ban a kurukacchai kereskedők indultak útnak.²⁶¹

A *Mahājanaka-jātaka*²⁶² *Mahājanaka* herceg tengeri kalandjáról számol be, aki hétszáz kereskedővel együtt *Campā* városából indult útnak egy rakománnyal teli hajóval az *Suvaṇṇabhūmi* irányába. A páli szövegben a város *Kālacampā* néven szerepel. Ez a *Jātaka* többek közt azért is fontos, mert ebben olvashatunk arról, hogy a Gangesz hajózható volt *Campā*, azaz a mai Bhágalspurból kiindulva. Ugyanakkor ez a történet is szerencsétlenséggel ér véget, hét nap és hétszáz mérföld megtétele után a hajó a tenger közepén elsüllyedt. *Mahājanaka* hét napig úszott a tengeren, amikor is *Manimekhalā* istenség, a tenger őrzője kimentette őt és elrepítette *Mithilā* városába.

A *Sanḥka-jātakā*ban²⁶³ arról olvashatunk, hogy a *Molinī*ben (Benáresz egykori neve) élő *Sanḥka* nevű bráhmna minden nap adakozott a szegényeknek és a koldusoknak. Egyszer azt gondolta, hogy mielőtt elfogyna a pénze és nem tudna tovább adakozni, hajóval elmegy az Aranyföldre aranyért. Miután felszerelt egy hajót, megrakva árukkal és élelemmel, elbúcsúzott a feleségétől és a gyerekeitől, majd elindult a kikötőváros felé. A kikötőváros neve nem szerepel a történetben. Egy *Paccekabuddha*²⁶⁴ előre megsejtette a veszélyt, hogy *Sanḥka* hajótörést fog szenvedni, ezért a segítségére sietett. Hét nap hajóút után a bráhmna hajója léket kapott, és a beáramló vizet nem sikerült kilapátolnia, a legénység hajótörést szenvedett és sokan meghaltak a szerencsétlenségben. *Sanḥka* azonban a nyílt tengeren úszott hét napon keresztül és sós vizet ivott. Miután a *Paccekabuddha* a segítségére sietett, *Sanḥka* egy hajót kért tőle, amely visszavezette őt *Molini* kikötőjébe.

Ugyancsak érdekes a testvéreit a tengeri katasztrófától megmentő *Puṇṇa* (*Pūrṇa*) szerzetesről szóló elbeszélés. A történetet többek között az tette híressé, hogy az adzsantai

²⁶¹ A *Kurukaccha* minden valószínűség szerint egy hibás olvasata a *Bhārukacchā*nak. Malalasekera I (1937), 642. Malalasekera, G. P.: *Dictionary of Pāli Proper Names* I-II. London 1937-1938 (Malalasekera 1937-1938).

²⁶² 539. J.

²⁶³ 442. J.

²⁶⁴ Olyan szent ember, aki a tanítást mindenféle külső segítség nélkül saját önerőből felismerte és megértette, ugyanakkor nem rendelkezik azzal a képességgel, hogy a tanítást továbbadja az embereknek.

barlangrajzok között is ábrázolták.²⁶⁵ *Puṇṇa* a *Suppāraka* kikötővárosból származó, *Bhava* nevű nagykereskedő negyedik fia volt, édesanyja pedig annak házában élő szolgálólány, nem a kereskedő törvényes felesége. A fiú azért kapta a *Puṇṇa* nevet²⁶⁶, mert általa váltak anyja kívánságai valóra. A történetből megtudjuk, hogy *Puṇṇa* három testvére többször is tettek már tengeri utazást, miközben *Puṇṇa* otthon maradt és továbbvitte apja szakmáját, így hamar bebizonyította különleges tehetségét az üzleti dolgokban. Kisebb üzletek lebonyolítása révén idővel komoly vagyoni tetteket szerzett. A négy testvér egymáshoz való viszonya édesapjuk halála után, elsősorban a feleségeik áskálódásának köszönhetően, olyannyira megromlott, hogy felosztották az apjuk által örökre hagyott közös háztartást. *Puṇṇát* szolgálólány fiának nevezték, kizárták az örökségből, és őt magát, mint örökrészt képező tárgyat a legidősebb fiúnak ítélték. A fiú a legidősebb testvérével, annak feleségével és gyermekeikkel együtt az utcára került. Ekkor *Puṇṇa* a piacon kóborolva meglátott egy férfit, aki egy faköteget cipelt a piacra, hogy eladja azt. *Puṇṇa* azonnal felismerte, hogy a férfinál lévő fa az a tenger által a partokhoz sodort, rendkívül ritka szantálfa, amelyből a nagyon értékes húsító gyógykenőcsöt is készítik.²⁶⁷ Sikerült rávennie a férfit, hogy bízsa rá a fa eladását. A fa eladásából nyert összegre alapozva egy jövedelmező szantálfa-kereskedést indított be, majd idővel, további szerencsés történéseknek köszönhetően mint a szantálfa főszállítója a királyi udvarba került, ahol idővel a tengerentúli áruk kereskedését lebonyolító importkereskedő lett és ő maga is tengerre szállt. Hat sikeres tengeri útjának köszönhetően ő lett az egyik legsikeresebb tengerész és híre elért egészen a távoli *Sāvattihī* városáig. A *Sāvattihī* városából *Suppāraka* városába tartó egyik tengeri út során hallott a tengerészekről először a Buddháról, aki gyakran tartózkodott a *Sāvattihī*-ben lévő *Jeta-vana*-parkban. A Buddha tanítása olyannyira megérintette, hogy elhatározta, követi a Mester filozófiáját és szerzetes lesz. *Puṇṇa* felvetélt nyert a buddhista rendbe, majd misszionáriusi tevékenységek elvégzésére egy időre a hegyekbe küldték, ahol az volt a feladata, hogy kolostort építsen és a durva, hegyi emberekkel

²⁶⁵ Adzsanta II. barlang csarnokának jobb falán, a *Vidhura-Jātaka* ábrázolástól jobbra található. A freskóról széleskörű leírást nyújt Dieter Schlingloff. Schlingloff, D.: Die Pūrṇa-Erzählung in einer Kizil-Malerei. *Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn* 21, (1988), 181-195 (Schlingloff 1988). Az eredetileg a *Mūlasarvāstivāda-Vinaya*-ban lévő szanszkrit nyelvű elbeszélés csak tibeti és kínai fordításban maradt fenn. A szanszkrit szöveg bekerült a *Divyāvadāna*-ba, majd ezt a változatot fordították le később franciára, a franciából pedig elkészült az angol nyelvű változat.

²⁶⁶ Jelentése: valóra vált, vágyak és célok beteljesedtek.

²⁶⁷ A szövegben a '*rattacanda*' kifejezés szerepel; ami ratta+canda=vörös szantál. Székely Melinda munkájában olvashatjuk, hogy a legtöbb szantálfa (*Santalum*) Indiából került nyugatra. A szantálfa Indiában és Délkelet-Ázsiában őshonos, kis- vagy közepes termetű, gyökérparazita fa. Legjelentősebb fajtája a fehér szantál (*Santalum album*). Illatát évekig megtartja. A fából és a gyökérből desztillált, sárga szantálfaolajat vallási szertartásokhoz, illatszer-és szappangyártáshoz használják. Székely 2008, 66.

megismertesse a Buddha tanítását.²⁶⁸ Időközben testvérei, akik lassan kifogytak az apjuk által hátrahagyott örökségből a legidősebb fiútestvér rábeszélése után ismét hajóra szálltak, hogy kincsre találjanak. Tengeri útjuk során hajójuk egy partra sodródott, ahol az oly ritka és értékes szantálfák nőttek. A nyereség vágyától hajtva nekiláttak a szantálfák kivágásának. Ekkor azonban az erdő génusza látván a testvérek mohóságát egy hatalmas vihart kavart, amely a testvérek hajóját veszélybe sodorta. A veszélyes helyzetben mindhárman az időközben buddhista szerzetessé vált testvérük, *Puṇṇa* nevét kiáltozták, mígnem egy istenség jelentette a távoli kolostorban élő szerzetesnek, hogy testvérei komoly veszélyben vannak. Ekkor *Puṇṇa*nak a meditáció révén sikerült olyan állapotba kerülnie, hogy villámgyorsan és észrevétlenül ott termett a szerencsétlenül járt hajóban lévő testvéreinél és mágikus erővel lecsendesítette a vihart. Az erdő génuszát csodálattal töltötte el a szerzetes meditációs ereje és képessége és elrendelte, hogy a kivágott szantálfákat szállítsák *Suppāraka* városba és építsenek belőle kolostort. Amikor aztán a kolostor felépült, a testvérek elhatározták hogy meghívják a Buddhát és a szerzeteseket a városba. A történet azzal zárul, hogy a Buddha és a tanítványok megérkeznek *Suppāraka* városba és a Buddha beszédet tart az új kolostorban, amelynek köszönhetően a jelenlévők között sokan a buddhizmusra tértek.

4.2.3 Lehetséges tengeri kikötők

A páli nyelvű buddhista források számos tengeri utazással és kereskedelemmel kapcsolatos történetről számolnak be, ugyanakkor meglehetősen kevés a konkrét információ kikötőkre, útvonalakra és kereskedelmi termékekre vonatkozólag. A forrásokban, elsősorban a *Jātakákban* *Suppāraka* (szkt. *Śūrpāraka*, a mai Szópára, a Mahárástra államban), továbbá *Bhārukaccha* (Barygaza, a mai Broács) kikötők fordulnak elő. Meg kell említeni *Tāmalittī* (szkt. *Tāmraliptī*, a modern Tamluk a Bengáli-öbölben) kikötőjét is. Ugyanakkor ez utóbbi minden valószínűség szerint csak később, a Maurják uralma alatt vált ismertté és használttá. A kutatás szempontjából a fő nehézséget az jelenti, hogy a név szerinti, konkrét tengeri kikötőkre történő utalások száma meglehetősen kevés, és az a kevés sem egyértelmű.

A tengeri kikötők és ezáltal a tengeri kereskedelem meglétét a Buddha korában nem minden kutató fogadja el. Wagle szerint a *Majjhima janapada*²⁶⁹ földrajzi határai nem

²⁶⁸ A Buddha tanítása és beszéde *Puṇṇához* a *Puṇṇovāda-Suttában* (M 3.145) olvasható. Horner III (1967), 319-322. Horner, I. B.: *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikāya)* Vol. III. London 1967. (Horner 1967).

²⁶⁹ A *Majjhima janapada* azt jelenti középső terület. A *majjhima*=középső, közepes, középszintű, a *janapada* jana+pada=lakott terület, kontinens, körzet, tartomány, terület. Cone 2010, 203-204. A fogalom meghatározása nem egyszerű. Wagle szerint a kifejezés alatt a buddhista szerzetesek egy viszonylag nagy kiterjedésű területet

foglalnak magukba tengeri kikötőt India nyugati vagy keleti részén. Gyakorlatilag tehát a forrásokban nincs utalás tengeri kikötőkre.²⁷⁰

Thapar a Buddha kori korai kereskedelemmel kapcsolatban azt írja, hogy a korban a fő kereskedelmi útvonal minden bizonnyal a Gangesz folyó mentén haladt, *Rājagahā*ból kiindulva *Kosambī* felé, majd *Ujjenī*n keresztül *Bhārukacchā*ba, amely India legnagyobb kikötőjévé nőtte ki magát a Nyugattal való tengerentúli kereskedelemben. A másik fontos kereskedelmi útvonal *Kosambī*ből indult a Punjában keresztül *Takkasilā*ig (Taxila), amely a szárazföldi nyugati kereskedelem kijárata volt. *Sāvatthi* a középső Gangesz vidékén úgyszintén egy fontos, árucseréközpont volt. Az árukat főként ökrök hajtotta kocsin vagy málhás állatokon szállították, ugyanakkor jelentős volt a folyókon közlekedő egyszerűbb csónakokon történő vízi szállítás is. *Vesāli*, *Rājagaha*, *Pātaligāma* és *Campā* voltak a legfontosabb folyami kikötők. A szövegek ugyanakkor egyre nagyobb figyelmet szentelnek a partmenti területeknek és a tengerparti kikötőknek, így kiemelkedik pl. *Tāmalittī*, valamint *Bhārukaccha* India nyugati partjánál. *Suppāraka*, amely ugyan a Maurják alatt vált fontossá, de a kikötő története minden bizonnyal korábbi időkre nyúlik vissza.²⁷¹

Tāmalittī kikötő neve sehol sem szerepel a *Jātaka*-történetekben, s ámbár földrajzilag kedvező fekvése volt – a Gangesz folyó torkolatánál terült el a Bengáli-öbölben – semmi biztosat nem lehet tudni a Maurják előtti történetéről. A későbbi buddhista forrásokban már kétségtelenül előkerül. *Tāmalittī* neve két különböző helyen is szerepel a *Mahāvamsā*ban. Az egyik történet arra enged következtetni, hogy az Asóka által küldött bódhi-fát és a misszionáriusokat, *Sanghamittā*t és a többi 11 szerzetesnőt szállító hajó *Tāmalittī*ből indult útnak.²⁷² A másik történet szerint pedig a miniszterekből álló Asóka-küldöttség *Tāmalittī*nél szállt hajóra, majd a tizenkettedik napon *Jambukola* kikötőjénél értek partot *Lankā* szigetén, ahol *Lankā* királya, *Devānampiyatissa* nagy vendégszererettel várta a küldöttséget, azok pedig átnyújtották a *Dhammāsoka* király által küldött ajándékokat.²⁷³ Geiger megjegyzi, hogy a kínai vándorszerzetes, Fa-hszen is *Tāmrāpiṭṭī*ből indult útnak Ceylon szigetére az i. u. 5. század elején. Egy másik munkájában pedig azt is írja, hogy *Vijaya* minden bizonnyal Bengálból, talán *Tāmalittī* kikötőjéből indult *Lankā*ra.²⁷⁴ Mindez tehát azt is jelentené, hogy amennyiben a *Vijaya*-legendának valós történeti alapja van, akkor a kikötő létezhetett a

értettek, pontos kiterjedése nem ismert. A szerző úgy véli, hogy kulturális szempontból nézve egy többé-kevésbé homogén területről volt szó. Wagle 1966, 33-34.

²⁷⁰ Wagle 1966, 147.

²⁷¹ Thapar 2002, 160-161.

²⁷² Geiger 1912, 128-129. Geiger, W.: *The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon*. London 1912 (Geiger 1912).

²⁷³ Geiger 1912, 80.

²⁷⁴ Geiger 1938, 10. Geiger, W.: *A Grammar of the Sinhalese Language*. Colombo 1938 (Geiger 1938).

Buddha korában. Fontosnak tartom kihangsúlyozni, hogy mindez csak feltevés, tény az, hogy a ceyloni buddhista hagyományban sehol sem szerepel konkrétan a kikötő neve, ahonnan *Vijaya* elindult *Lankā* szigetére. A régészeti leletek között meg kell említeni, hogy *Tamluknál* terrakotta plakettek kerültek elő a Kusán dinasztia idejéből, melyek közül néhányon a *Jātakák* egyes jelenetei láthatók.²⁷⁵

Suppāraka kikötő minden bizonnyal a Maurják uralma alatt vált fontossá és sajnos semmi biztosat nem lehet mondani arról, hogy mikortól fogva használták, így arról sem, hogy létezett-e már a Buddha korában. A korábban már tárgyalt *Puṇṇa* (Pūrṇa) történet szerint²⁷⁶ *Puṇṇa* is itt született.

A kikötő a *Jātakák*ban csak egy helyen fordul elő, a *Suppāraka-jātakában*,²⁷⁷ de ebben az esetben nem a kikötőváros, hanem a hajó kapitányának nevét jelöli. A kikötőváros neve *Kurukaccha* néven szerepel a páli szövegben, amely nagy valószínűséggel egy hibás olvasata a *Bhārukacchá*nak. A történetben szereplő kereskedők tehát minden bizonnyal *Bhārukaccha* kikötőből indultak útnak.

Ugyanakkor a *Mahāvamsa* említi a kikötőt a *Vijaya*-legendával kapcsolatban. A legenda szerint a gyermekek *Naggadīpa*, a nők *Mahilādīpaka* (talán a Maldív szigetek) szigetén kötöttek ki, míg *Vijaya* *Suppārakában*, ahonnan azonban követőinek és híveinek erőszakossága végett kénytelen volt továbbállni.²⁷⁸ A szöveg úgy folytatódik, hogy *Vijaya* ezt követően partra szállt *Lankā*n, azon belül is a *Tambapaṇṇin*ak nevezett régióban, azon a napon, amikor a *Tathāgata* meghalt.²⁷⁹ Ebből tehát feltételezhetjük, hogy *Vijaya* *Suppāraka* kikötőből indult Srí Lankára és ezáltal feltételezhető az is, hogy talán a Buddha kori kereskedők is ezt a kikötőt használták a szigettel való kereskedésben.

A *Dipāvamsa* szerint ugyanakkor *Vijaya* először *Suppārakába* ment, majd onnan *Bhārukacchá*ba, ahol három hónapot maradt, majd *Lankā* szigetére érkezett.²⁸⁰ A régészeti leletek közül Ghosh kiemeli, hogy Szopára területén találtak egy letörött darabot Asóka egyik rendeletéből, amelyről kiderült, hogy ez a Maurja uralkodó 9. rendeletének egy rossz állapotban lévő változata. Ugyancsak itt került elő az uralkodó 8. rendeletének egy darabja is. Ghosh véleménye szerint, szinte teljesen biztos, hogy Szopára területén egykor Asóka összes rendelete megtalálható volt.²⁸¹

²⁷⁵ Ghosh 1993, 62. Ghosh, A.: *Indian Archaeology 1955-56 – a Review*. New Delhi 1993 (Ghosh 1993).

²⁷⁶ Ld.: 4.2.2 Tengeri kereskedelem bemutatása a buddhista források alapján c. fejezet.

²⁷⁷ 463. J.

²⁷⁸ Geiger 1912, 54.

²⁷⁹ Geiger 1912, 54.

²⁸⁰ Oldenberg 1879, 161.

²⁸¹ Ghosh 1993, 29.

Az egyetlen kikötő, amely konkrétan előkerül a páli nyelvű buddhista forrásokban az *Bhārukaccha*. A kikötő történetéről és a forrásokban fellelhető információkról Gokhale írt összefoglaló tanulmányt.²⁸² Véleménye szerint a régészeti felfedezések Saurástrában és Gudzsarátban számos, a Harappai civilizációtól egészen a Buddha koráig terjedő, a prehisztórikus időkre datálható, történelmi helyekről számolnak be. Ezek Rangpur, Rojdi, Megham, Lothal és Bhagatrav, a mai Broács közelében. Ezek közül Lothalt leszámítva, alapvetően kisebb tengeri kereskedelmi központokról van szó. Barygaza a Cambay-öböltől 30 mérföldre, a Narmada folyó jobb partján fekszik egy dombos magaslaton. Barygaza csaknem ezer évig India nyugati partjának fontos kikötővárosa volt. Tengeri kereskedelmi kapcsolatai északon Szindhig, délen Vengurláig terjedtek. Szárazföldi kapcsolatai az indiai-félszigeten délen Tamilnáduig és Ándhra Pradesig, északnyugaton Taksziláig (Taxila), keleten egészen Pátaliputráig (páli Pāṭaliputta) terjedtek ki. Tengerentúli kereskedelmi kapcsolatai Nyugat-Ázsiában a Vörös-tengert és a Perzsa-öbölt, Délkelet-Ázsiában Malajziát és Indonéziát érintették. A városról és kereskedelméről kevés, töredékes információt találunk a szanszkrit és páli irodalmi forrásokban, feliratokon, érméken és a klasszikus európai irodalomban. A buddhista szövegek szerint a Buddha korában már fontos kikötőváros volt.²⁸³ Két különböző forrás támasztja alá ezt a feltevést.

Az egyik; a *Thera-* és *Therī-gāthā*ban olvasható történet *Vaḍḍhāról*²⁸⁴ és annak anyjáról, *Vaḍḍhamātāról*²⁸⁵. *Vaḍḍha Thera* egy *gahapati* (háztulajdonos), valószínűleg egy barygazai kereskedő családból származott. Miután *Sāvatthi*ban anyjával együtt találkozott a Buddhával, buddhisták lettek és beléptek a rendbe. Gokhale hozzáfűzi, hogy az esemény i. e. 483 előtt történhetett, mert a Buddha ekkor halt meg. Mindez arra enged következtetni, hogy a mai Broács már a Buddha korában is ismert és használt kikötőváros volt, és a kereskedők *Bhārukacchából* kelet felé egészen *Sāvatthi*ig eljutottak karavánjaikkal.²⁸⁶

A másik bizonyíték a *Jātaka*-gyűjtemény két története, a korábban már említett és elemzett *Suyonandī*²⁸⁷ és *Suppāraka*²⁸⁸ buddhista születéstörténetek.²⁸⁹ Mindkét buddhista születéstörténetben *Bhārukaccha* kikötő a kiinduló pontja a tengeri utazásnak. Míg az előbbiben *Suvaṇṇabhūmi* az úticél, addig az utóbbiban nem tudni pontosan hova utaztak és milyen helyeken jártak útközben a kereskedők. Amennyiben a *Jātakák* egyes darabjai

²⁸² Gokhale 1987, 67-79.

²⁸³ Gokhale 1987, 67-68.

²⁸⁴ Thī 1.339. Oldenberg – Pischel 1966, 38-39. *The Thera- and Therī-Gāthā*. Ed. H. Oldenberg – R. Pischel. London 1966 (Oldenberg – Pischel 1966).

²⁸⁵ The 2. 212. Oldenberg – Pischel 1966, 143-144.

²⁸⁶ Gokhale 1987, 68.

²⁸⁷ 360. J.

²⁸⁸ 463. J.

²⁸⁹ Ld.: 4.2.2 Tengeri kereskedelem bemutatása a buddhista források alapján.

idősebbek, mint maga a Buddha, akkor *Bhārukaccha* esetében egy, a régi időktől fogva létező, aktív és folyamatos kereskedelmet lebonyolító kikötőre kell gondolnunk. A *Jātaka* történetei azt bizonyítják tehát, hogy *Bhārukaccha* rendszeres kereskedelmi kapcsolatot tartott fenn délkelet-ázsiai területekkel már a Maurja-kor előtti időszakban is. A páli nyelvű buddhista források utalnak tehát *Bhārukaccha* tengeri kikötő fontosságára az i. e. 500-100-ig terjedő időszakban, vagyis a Nandák és a Maurják idejében. Arra pedig Székely Melinda is utalt munkájában, hogy a kikötőt a rómaiak is használták, a kikötőről és a városról a legpontosabb beszámolót a *Periplus*ban olvashatjuk.²⁹⁰

Érdekes, hogy a *Suṣāṇḍī-jātakában*²⁹¹ a kereskedők az India nyugati partjánál lévő *Bhārukaccha* kikötőből hajóznak *Suvaṇṇabhūmi* felé. Ez egy meglehetősen hosszú és veszélyes utazás lehetett, ugyanakkor minden valószínűség szerint a partok mentén haladtak a hajókkal. Amennyiben *Suvaṇṇabhūmi* Burmát jelöli, ez azt jelentené, hogy *Bhārukacchából* kiindulva, végighajózva India nyugati partjain, elhaladva Srí Lanka mellett, felfelé a keleti partok mentén jutottak volna el Burmába. Amennyiben *Suvaṇṇabhūmi* Kambódzsát jelöli, az egyben azt is jelentené, hogy Burmától még tovább hajóztak lefelé, megkerülve Malájziát, majd onnan felfelé hajózva érték volna el Kambódzsát. Ez viszont azt is feltételezi, hogy Kambódzsra felé haladva mind Burma, mind pedig Malájzia mellett el kellett haladniuk a hajóikkal, vagyis tudomásuk lehetett ezen területekről is. Egyetlen más *Jātaka*-történetben – amelyben arról van szó, hogy kereskedők indulnak *Suvaṇṇabhūmi* irányába – sem szerepel a kikötő neve. A buddhista forrásokból az is kiderül, hogy az Indiától keletre fekvő *Tambapaṇṇi* (Srí Lanka) szigetére is az India nyugati partján fekvő *Suppāraka* vagy *Bhārukaccha* kikötőkből indultak. A *Bhārukacchával* kapcsolatos másik buddhista születéstörténet, a *Suppāraka-jātaka*²⁹² sajnos nem említi a célállomást, ahová a kereskedők indultak a megvakult, ám tehetséges kapitány, *Suppāraka* vezetésével. A történetben mesés tengereken haladtak keresztül a kereskedők, amellyel kapcsolatban Gokhale megjegyzi, hogy a szóban forgó tengerek minden bizonnyal mítikusak, néhány kutató ugyanakkor az elnevezésekben a Vörös-tenger, a Perzsa-öböl, a Núbiai-tenger és a Földközi-tenger elnevezéseit vélte felfedezni. Erre azonban nincs bizonyítékunk.²⁹³

W. Salgó Ágnes azt írja, hogy bár a *Periplus* szerzője egészen a Gangeszig, s azon túl Kínáig kitekintve foglalja össze a szükséges ismereteket, de személyes élményei nagy valószínűséggel nem terjedtek túlra India legdélibb csücskénél, a Comorin-foknál, a többi

²⁹⁰ Székely 2008, 38.

²⁹¹ 360. J.

²⁹² 463. J.

²⁹³ Gokhale 1987, 69.

terület ismerete hallomásból eredhet.²⁹⁴ A Periplus alapján arra következtethetünk, hogy a nyugati hajósok nem jutottak el a Bengáli-öböl, hanem Muzirisben és Nelkyndában vették fel a keleti part árucikkeit. Ennek oka az India déli részén található Comorin-fok és Srí Lanka sziget közötti szűk, zátonyokkal teli átjáró, ami nem felelt meg a nagyobb méretű római hajóknak. Ezért a Bengáli-öbölbe a helyi hajósok szállították tovább a termékeket, akik kisebb hajóikkal, helyismeretüknek köszönhetően könnyebben boldogultak.²⁹⁵

Székely Melinda kiemeli munkájában Arikamedut, mint empóriumot India keleti partján, és ezzel kapcsolatban azt írja, hogy Arikamedu része volt a kelet-indiai partvidék kereskedelmi hálózatának, mely Srí Lanka északi partjait kötötte össze Északkelet-Indiával. Ezt az útvonalat jelzik a keleti parton és Tabrobanén jellemző, ám a nyugati parton ismeretlen, fogazott díszítésű kerámiák. A nyugati parti kereskedelmi útvonalakat a keleten ismeretlen, rozsdabarna bevonatú edények rajzolják ki. Mind a két típus előfordul a szárazföld belsejében, ahol a két partot összekötő kereskedelmi utak húzódhattak, melyeken a római árukat szállították Arikameduba. A szerző arról is ír, hogy Wheeler és Casal ásatásainak eredményei alapján Arikamedu rétegeit hét fázisra lehet osztani. A megtelepedés első szakaszában a dél-indiai megalit kultúra emlékei jelzik az emberi élet nyomait. Ennek az időszaknak az építési tevékenységét csupán néhány cölöplyuk jelzi. A leletanyagban a megalit kultúrára jellemző vörös és fekete kerámiákon kívül egy korai bráhmí feliratú cserép található, ami a kormeghatározásban játszik jelentős szerepet. Mivel ezt az írást Asóka idején vezették be, így a cserép nem lehet korábbi az i. e. 3. század közepénél.²⁹⁶

Fontos megemlíteni, hogy a nyugat-indiai kereskedők erőteljes jelenléte még az i. u.-i századokban is jellemző, amikor már virágzó tengeri kereskedelemről lehet beszélni India és a Római Birodalom, illetve India és az egész nyugati világ között. 2000-ben, a belga barlangkutatók által felfedezett, Sokotra szigeti barlangban található,²⁹⁷ legnagyobbbrészt indiai,²⁹⁸ elsősorban közép-indiai, hibrid, tamil, bráhmí és kharósthí feliratokról van szó, amelyek indiai kereskedők nevét és rövid feljegyzéseket²⁹⁹ tartalmaznak. Strauch szerint elmondható, hogy a feliratokhoz fűzött rövid feljegyzések alapján túlnyomórészt nyugat-indiai,³⁰⁰ elsősorban a mai gudzsarati kereskedőkről van szó. A feliratok korát pedig az i. u. 1. századtól, de inkább az i. u. 2. századtól egészen az i. u. 4., néhány esetben az i. u. 5. századra

²⁹⁴ W. Salgó 2010, 17.

²⁹⁵ Székely 2008, 41.

²⁹⁶ Székely 2008, 42-43.

²⁹⁷ Strauch 2012. Strauch, I.: *Foreign sailors on Socotra: the inscriptions and drawings from the cave Hoq*. Bremen 2012 (Strauch 2012).

²⁹⁸ 193 indiai és 35 egyéb; dél-arábiai, görög.

²⁹⁹ A kereskedő apjának nevét, a foglalkozást és a származást.

³⁰⁰ Számos esetben kerül elő *Bhārukaccha* neve.

teszi. A kereskedők neve mellett szereplő foglalkozások közül a *nāvika*³⁰¹ és a *niyāma*³⁰² kifejezések kerülnek elő nagy számban, de jellemző és sokszor előkerülő foglalkozás a *śākya-śramaṇa* is, amely azt jelenti, buddhista szerzetes.

Számos felirat vallási jellegű, gyakran a Buddhának vagy a buddhista közösségnek címezve. A kereskedők nevei között pedig nagyon sok a kifejezetten buddhista. Ezek a tulajdonnevek tehát „a Buddha, a Dhamma és a Szangha tiszteletével” kezdődnek. Ugyanakkor nem csak buddhisták, hanem Visnu- és Síva-hívők is voltak a kereskedők között. Egy-egy név többször is előfordul, ez alapján Strauch úgy gondolja, hogy egy-egy ember többször is megfordulhatott a szigeten és a barlangban. A személynevek nemcsak a vallási hanem a társadalmi hovatartozásról is képet nyújtanak. Meglepő módon a személyek nagy része nem a kereskedő (Páli: *vessa*, szanszkrit: *vaiśya*) hanem a harsosok (Páli: *khattiya*, szanszkrit: *kṣatriya*) rétegből származott. Mindez egyben arra is utal, hogy a tengeri kereskedelemben való részvétel presztízskérdésnek számított, amelyben a tehetős és jómódú, felsőbb társadalmi rétegek képviselői vettek részt, vagyis egyfajta státusszimbólum volt, amelyhez komoly anyagi erőforrás kapcsolódott.

Összegezve megállapíthatjuk tehát, hogy a páli nyelvű buddhista források meglehetősen kevés információval szolgálnak konkrét kikötőkre, tengeri útvonalakra vonatkozólag, és ezen kevés információ sem egyértelmű. Homály fedi azt is, hogy a szóban forgó kikötők pontosan mikor létesültek, mikor kerültek használatba. Az egyetlen kikötő, amely név szerint előkerül a páli nyelvű buddhista forrásokban, az *Bhārukaccha*. Azt mondhatjuk tehát, hogy a buddhista források tanúsága szerint India nyugati partjának kikötőit, elsősorban *Bhārukacchát* és talán *Suppārakát* használták a Buddha kori kereskedők. Elképzelhető, hogy a későbbi forrásokban szereplő kikötők, így pl. az Asóka idején egyre gyakrabban idézett *Tāmalittī* is használatban volt már Asóka kora előtt is.

4.2.4 Kereskedelem a Babilon Királysággal (*Bāveru*)

A páli nyelvű buddhista források alapján feltételezhető korai tengeri úticélok között szerepel a Babilon Királyság is. Az Indiából oda irányuló tengeri kereskedelem tanúbizonysága a páli kánongyűjteményben szereplő *Bāveru-jātaka*.³⁰³

A történet arról számol be, hogy egykor régen, amikor Benáreszben *Brahmadatta* király uralkodott, a *Bodhisatta* egy páva alakjában öltött testet. Ekkor történt, hogy

³⁰¹ Tengerész, de kapitány jelentéssel is bír. PED 1921-1925, 393. Cone 2010, 531.

³⁰² Hajóskapitány, tengerész mester. PED 1921-1925, 412. Cone 2010, 599.

³⁰³ 339. J.

kereskedők a tengeren tájékozódni képes madarat, varjút³⁰⁴ vittek magukkal hajón *Bāveru* országba.³⁰⁵ A történetből azt is megtudjuk, hogy *Bāveru*-ban ebben az időben még nem voltak madarak. Az ország lakóit ámulattal és csodálattal töltötte el a madár fényes tolla, formás nyaka és sugárzó, drágakőhöz hasonló gömbölyű szemei. Száz *kahāpana* összegért megvették a varjút a kereskedőktől, egy aranyból készült kalitkába zárták és mindenféle hallal, hússal és erdei gyümölccsel etették. A történet szerint így lett a varjú a legnagyobb tiszteletnek és kitüntetésnek örvendő madár egy olyan helyen, ahol semmilyen más madár nem létezett.³⁰⁶

A *Jātaka* azért is érdekes, mert arról számol be, hogy talán rendszeres kereskedelmi kapcsolat állhatott fenn India és a Babilon Királyság között már az Asóka előtti időkben is. Ezzel azt sugallja, hogy Nyugat-India kereskedői az i. e. 5. században, meglehet már az i. e. 6. században is tettek tengeri utazásokat a Perzsa-öböl partjai felé.³⁰⁷ Erre a rendszeres kereskedelmi kapcsolatra utal az is, hogy ugyanebben a történetben egy másik alkalommal a kereskedők egy pávakirályt vittek magukkal *Bāveru*-ba. A páva, amely bájos hangot adott ki magából és táncolt, még nagyobb csodálattal töltötte el az ország lakóit és ezer *kahāpana* összegért megvették a pávát is a kereskedőktől. Egy a drágakövek hét fajtájából készült kalitkába ültették a madarat és hallal, erdei gyümölccsel, mézzel, pörkölt rizzsel és cukros vízzel etették. Amióta a páváé lett a legnagyobb hírnév és megbecsülés, azóta a varjúra senki sem volt kíváncsi.³⁰⁸

Bāveruraṭṭha, vagyis *Bāveru* ország a páli forrásokban minden bizonnyal Babilon neve. Karttunen szerint először Mineav állította, hogy *Bāveru* minden bizonnyal Babilonra utal, Weber pedig ezt alátámasztva úgy érvelt, hogy a kifejezés minden bizonnyal az óperzsa *Bābiruból* vezethető le.³⁰⁹ Karttunen szerint számos kutató feltételezte, hogy amennyiben a Buddha az i. e. 6. században élt és amennyiben a *Jātakák* korábbi idők emlékeit őrzik, akkor biztosan állítható, hogy a *Bāveru-jātaka* története az Akhaimenidák kora előtti időszakból származik. Ugyanakkor, ha a Buddha-datálással kapcsolatos rövid kronológiából indulunk ki, akkor a Buddha később élt, és a *Jātakák* is sokkal későbbiek. Kétségtelen, hogy a buddhista születéstörténetekben számos nagyon régi időkre visszamenő elem, információ található, de

³⁰⁴ *Disākāka*, azaz 'égtáj varjú'. Varjú, amelyik megmutatja az irányt, hogy merre található szárazföld. PED 1921-1925, 362. Cone 2010, 403.

³⁰⁵ Vekerdí 1998, 93.

³⁰⁶ Vekerdí 1998, 94.

³⁰⁷ Ez a kereskedelem talán nem volt újszerű. Feltételezések szerint India már a nagyon korai időkben kereskedett tengeren a sémi Mezopotámiával. Erre utal a sumer forrásokban szereplő Meluhha országa, amely minden valószínűség szerint az Indus-völgyi civilizációt jelöli. A legnagyobb gondot az jelenti, hogy ez a feltételezett nagyon korai kereskedelem a két ország között kizárólag a mezopotámiai forrásokból ismert és az erre utaló információk sem egyértelműek.

³⁰⁸ Vekerdí 1998, 94.

³⁰⁹ Karttunen 1989, 27.

további egyértelmű bizonyíték nélkül, sajnos egyik buddhista születéstörténet kora sem datálható az Akhaimenidák idejére.³¹⁰

A szóban forgó *Jātaka* nem említi a kikötőt, ahonnan a kereskedők elindultak. Annak ellenére, hogy a konkrét kikötőkre történő utalások száma meglehetősen kevés a páli nyelvű buddhista forrásokban, feltételezhető, hogy India nyugati partjának kikötőit, elsősorban *Bhārukacchāt* és talán *Suppārakāt* használták a korai idők kereskedői. E két kikötő valamelyike lehetett a Babilonba tartó tengeri kaland kiindulópontja is.

A *Jātakában* szereplő páva egy érdekes eleme a történetnek. Karttunen szerint csak a perzsa Akhaimendiáktól kezdve van egyértelmű bizonyítékunk arra vonatkozólag, hogy pávát vittek Indiából Nyugatra. Ugyanakkor egyes feltételezések szerint a madár minden bizonnyal ismert volt Mezopotámiában már az i. e. 3. évezredtől kezdve. A köztes időszakban viszont többé-kevésbé eltűnt. III. Tiglat-Pileszer³¹¹ asszír uralkodó a neki küldött adók között megnevez egy égi madarat, amelynek kék szárnyai vannak. Ez a madár egyes kutatók szerint a páva volt. A szöveg nem említi azonban a madár nevét és azt sem, honnan érkezett. Így további bizonyíték hiányában ez az állítás csak feltevés marad. Ugyanakkor a görögök ismerték a madarat az i. e. 5. század közepén. Az első görög páva Héra madara volt.³¹²

Úgy tűnik, hogy a páva mint egy, a kereskedelemben szereplő árucikk már a nagyon korai időkben megjelenik. Valószínűleg erre utal egy, a bibliai Ószövetségben lévő tamil jövevényszavak közül, melyek jelenlétére már a 18. században felfigyeltek. A Királyok I. könyvében (10:22) és a Krónika II. könyvében (9:21) arról olvashatunk, hogy Salamon király hajói, Hírám hajóival együtt minden harmadik évben egyszer Társisba hajóznak, ahonnan aranyat, ezüstöt, elefántcsontot, majmokat és pávákat hoznak. Edgar C. Polomé – Rabin Chainra hivatkozva – úgy véli, hogy az említett bibliai szöveghelyeken a pávát jelölő héber „*tukkīl*” kifejezés kapcsolatban áll a tamil „*tookai*” kifejezéssel, amely a páva farktollát jelenti. Mivel a „*tookai*” kifejezés sose került bele az árja nyelvbe, ezért közvetlen kapcsolatot kell feltételeznünk a héber és a tamil szó között. A szerző szerint számos tamil szó bekerült a héber nyelvbe az i. e. 6., de lehet, hogy már az i. e. 10. században. Az állítás azt feltételezi, hogy az indiai Tamilnáduval történő kereskedelem létezett a héber nyelvű Ószövetségben lévő Királyok I. könyvének feltételezett keletkezésének korától kezdve. Tehát

³¹⁰ Karttunen 1989, 27.

³¹¹ III. Tukulti-apil-Ésarra, uralkodott i. e. 745 - i. e. 727, az Újasszír Birodalom egyik jelentős uralkodója volt, aki a mintegy 60 éven át tartó stagnálásból kivezette Asszíriát, elindítva a birodalmat a legnagyobb, egyben legutolsó virágkor felé. A Biblia ószövetségi könyveiben Tiglat-Pileszer, Tiglat-Pilészár, Tiglatpilezer néven szerepel.

³¹² Karttunen 1989, 25. 27.

az i. e. 6. sz.-tól, és folytatódott tovább a Krónika II. könyvének feltételezett keletkezésének idejében, tehát az i. e. 3. században.³¹³

Feltételezések szerint a Buddha-kori kereskedők többnyire dravidák és nem áriják voltak. Mindez azt is jelentené, hogy Dél-India közvetlenül kereskedett a Perzsa Birodalommal. Ugyanakkor egy ilyen jellegű kereskedelem kimutatása rendkívül nehéz. Inkább arról lehet szó, hogy Nyugat-India kereskedői feltehetőleg kapcsolatban álltak dél-indiai társaikkal, de a nyugat-indiai partokról, *Bhārukaccha*, esetleg *Suppāraka* kikötőkből kiindulva kereskedtek Babilonnal. Feltehetőleg ilyen kereskedőkkel találkozunk a *Bāveru-Jātakā*ban is, és később aztán ezek a kereskedők osztozkodtak déli kollégáikkal az újonnan virágzó nyugati kereskedelemben. Az i. u. 1. századi római-indiai kereskedelemmel kapcsolatos munkájában Székely Melinda hivatkozik azokra az egyiptomi prákrit és tamil nyelvű szórványleletekre, amelyek azt bizonyítják, hogy a Római Birodalom idején Egyiptomban tevékenykedő indiai kereskedők túlnyomórészt Dél-Indiából származtak.³¹⁴

Valószínűsíthető tehát egyfajta korai kereskedelem India és Mezopotámia között az Akhaimenidák előtti időszakban, de erre nincsen egyértelmű bizonyíték. Az Akhaimenidák korban aztán már kétséget kizáróan virágzik a kereskedelem Perzsia és az Akhaimenidák indiai tartományai között,³¹⁵ amely elsősorban Baktrián keresztül történt. Baktria fontos kereskedelmi és közvetítő szerepet töltött be ebben az időben Perzsia, Közép-Ázsia, az európai sztyeppék, Szibéria és India között. Ez a kereskedelem részben tengerparti volt, részben pedig szárazföldi úton, karavánon történt. Dareios halála után azonban a kereskedelem lassú, fokozatos hanyatlásnak indult és annyi bizonyosnak tűnik, hogy az i. e. 5. század végén a kereskedelmi kapcsolat többé-kevésbé megszűnt. Az Akhaimenidák ugyanebben az időben veszítették el hatalmukat Északnyugat-Indiában, de a pontos dátumot nem ismerjük és egyetlen klasszikus szerző sem utal az eseményre.

³¹³ Rabin 1971, 432-440. Rabin, C.: Loanword Evidence in Biblical Hebrew for Trade between Tamil Nad and Palestine in the First Millenium B. C. In: *Proceedings of the Second International Conference Seminar of Tamil Studies*. I. Ed. R. E. Asher. Madras 1971, 432-440 (Rabin 1971).

³¹⁴ Székely 2008

³¹⁵ I. Dareios (i. e. 521-486) behisztuni feliratán (kb. i. e. 520) *Gadára*, vagyis Gandhára, mint a 18. tartomány szerepel, Dareios Naqs-e Rosztam A feliratán pedig *Gadára* mellett a *Hidus* is szerepel, amely az Indus-folyó környékét jelöli. *Gadára* és *Hidus* később Xerxés Persepolis H feliratán is szerepelnek. A feliratok fordítását ld.: Wojtilla 2012a, 26. S bár nem lehet megállapítani, hogy pontosan hol volt az Akhaimenidák legkeletibb határa, mi volt a birodalom legkeletibb tartománya, de az minden bizonnyal nem nyúlt túl az Induson.

4.2.5 Kereskedelem a mai Srí Lankával (*Tambapaṇṇi*)

Srí Lanka ókori történetének legfontosabb forrásai a páli nyelvű krónikák. Ezek közül a *Dīpavaṃsa* a sziget genealógiáját tartalmazza az i. u. 4. századból, a *Mahāvamsa*, a „Nagy Krónika” pedig az i. u. 5. századból származik. A krónikákat buddhista szerzetesek írták, akik eléggé egyoldalúan számolnak be az eseményekről. Megemlékeznek ugyan a királyokról, uralkodási éveikről, de a krónikákban az uralkodók vallási jellegű cselekedetei kapnak kiemelt szerepet. A külső támadásokat, felkeléseket, a különböző függetlenségi harcokat csak ritkán jegyezték le. A szigeten található több mint 2500 felirat kiegészíti és számos esetben alátámasztja a páli krónikák kijelentéseit. A feliratok keletkezése az i. e. 3. és i. u. 5. század közötti időszakra tehető, többségük a buddhista szerzetesek lakóhelyén, barlangokban került elő, oszlopokra, kőfalakra, kőtáblákra vésve. Ezek a feliratok is elsősorban a királyok vallási aktivitására, a királyi család tagjaira, a hívekre vonatkozó megjegyzéseket tartalmaznak, de az adózásról és az adminisztrációról is értékes információkat nyújtanak. A sziget régészeti emlékei jelentős mértékben hozzájárulnak Srí Lanka történelmének jobb megismeréséhez. Forrásértékűek az irodalmi munkák, az eposzok is. Srí Lanka történelmére vonatkozóan találunk néhány utalást a nagy szanszkrit eposzokban (*Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata*), a Maurja-dinasztia forrásaiban, így Kautilja *Arthaśāstra* művében és Asóka edictumaiban, a tamil és a szingaléz irodalomban, valamint kínai és tibeti feljegyzésekben.

Srí Lanka történelmére vonatkozóan találunk néhány utalást a nagy szanszkrit eposzokban a *Rāmāyaṇa*-ban és a *Mahābhārata*-ban is, ahol a terület *Lankā* néven szerepel. Stefan Faller szerint a szanszkrit *Lankā* kifejezés valószínűleg nem árja, hanem dravida szó, és azt jelenti sziget, hegycsúcs, domb, halom. A szó eredetét azonban a mai napig homály fedi. Faller Mayrhoferre hivatkozik, aki szerint a kifejezés valószínűleg odút, lyukat, üreget, mélyedést, völgyet, lapályt jelöl, a szó etimológiája azonban nem egyértelműen tisztázott. Nemcsak a szó eredetét fedi homály, hanem azt is, hogy pontosan mit jelöl, vagyis hol kell elképzelnünk *Lankāt*.³¹⁶

Az eposz Vekerdi József-féle magyar fordításában is váltakozik az, hogy mit jelöl a kifejezés. A legtöbb helyen Lanká várost jelöli, amelyben Rávana ráksasza székel és ahol Szítá, a Dzsánaka-királyleány, Ráma szeretett hitvese, az ellopott feleség raboskodott. Más helyeken viszont úgy tűnik, mintha a kifejezés az egész szigetre utalna.³¹⁷

³¹⁶ Faller 2000, 12-15. Faller, S.: *Taprobane im Wandel der Zeit. Das Śrī-Lankā-Bild in griechischen und lateinischen Quellen zwischen Alexanderzug und Spätantike*. Stuttgart 2000 (Faller 2000).

³¹⁷ Vekerdi 1997, 141. 156. 192. Vekerdi, J.: *Rámájana*. Budapest 1997 (Vekerdi 1997).

Az eposzban találunk utalást az indiai szubkontinens és a mesebeli sziget közötti távolságra vonatkozólag is, az indiai szárazföldet Lanká szigetével összekötő hídról pedig azt olvashatjuk, hogy az száz mérföld hosszú és tíz mérföld széles volt, a híd megépítése előtt pedig senki nem juthatott el a mesés szigetre.³¹⁸ Vekerdi szerint a mesés Lanká szigetét, Rávana démonkirály székhelyét, a későbbi hagyomány Ceylonnal azonosította, s e hagyomány alapján vette fel a szigetország a Srí Lanka nevet 1947-ben. Ugyanakkor egyáltalán nem bizonyos, hogy a Ráma-rege létrejöttének idején valóban erre a szigetre gondoltak. Az európai mítoszmagyarázatok során felmerült az az elgondolás, hogy Lanká meghódítása az árja civilizáció dél felé történő terjeszkedését jelképezi, bár kissé különös a Ráma oldalán harcoló majmokat és medvéket az árja civilizáció képviselőinek tekinteni.³¹⁹

Monier Williams szanszkrit szótára szerint *Lankā* Ceylon fő városa, illetve az egész szigetet jelöli. Egyes beszámolók szerint, *Lankā* sokkal nagyobb volt, mint a mai Ceylon szigete, de legalábbis különbözött Ceylon-tól.³²⁰

A mai napig tart a tudományos vita azzal kapcsolatban, hogy *Lankā* pontosan mit jelöl. Egyes kutatók szerint egy Közép-Indiában elterülő városról van szó. Jacobi szerint *Lankā* Asszámban volt, Wilford szerint pedig a név a Malakka-félszigetet jelölte. Ugyanakkor figyelemreméltó, hogy néhány puránikus munka földrajzilag különbséget tesz *Lankā* és a szinghalézek szigete között. Ahogy látjuk tehát, a sziget fekvéséről és nagyságáról alkotott hamis és ellentmondásos felfogás sokáig benne élt az indiaiak köztudatában, és ezt vették át később a görögök és a rómaiak is.³²¹

Tabrobanéről a görög és a római szerzőknél részletes elemzést nyújt Székely Melinda, aki ugyancsak kiemeli, hogy Plinius munkájában Tabrobané leírása közben számos pontatlanságot találhatunk. Egyes kutatók véleménye szerint Plinius Tabrobanéről szóló leírásának bizonyos adatai Szumátrára is vonatkozhatnak. A szerző szerint a Pliniusnál megjelenő növény-és állatfajták Szumátrára, illetve más Hátsó-indiai szigetekre jellemzőek.³²²

A ceyloni krónikákban a sziget *Tambapaṇṇi* néven szerepel és története összekapcsolódik *Vijaya* herceg történetével. A *Mahāvamsa* két fejezete is foglalkozik a *Vijaya*-legendával.³²³ A krónika szerint *Vijaya* alapította a szigetet kb. az i. e. 5. században, amikor hétszáz társával együtt partra szállt a szigeten. *Vijaya Lāla* királyának, *Sīhabāhunak* és

³¹⁸ Vekerdi 1997, 116. 141. 155.

³¹⁹ Vekerdi 1997, 205.

³²⁰ Monier Williams 1872, 861. Monier Williams, M.: *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford 1872 (Monier Williams 1872).

³²¹ Faller 2000, 12-15.

³²² Székely 2008, 101-111.

³²³ Geiger 1912, 51-54. és 55-61.

*Sīhasīvalī*nak a legidősebb gyermeke volt. A buddhista hagyomány szerint *Vijaya* családja és a Buddha apjának, *Suddhodanának* dinasztíája rokonok voltak. *Vijayát* gonosz viselkedése miatt azonban a király száműzte hétszáz társával, azok feleségeivel és gyermekeivel együtt. A legenda szerint a gyermekek *Naggadīpa*, a nők *Mahilādīpa* szigetén kötöttek ki, *Vijaya* pedig *Suppārakāba*n, ahonnan azonban követőinek és híveinek erőszakossága végett kénytelen volt továbbmenni.³²⁴ A szöveg úgy folytatódik tovább, hogy *Vijaya* ezt követően partra szállt *Lankā*n, azon belül is a *Tambapaṇṇi*nak nevezett régióban, azon a napon, amikor a *Tathāgata* meghalt.³²⁵

A *Dipāvaṃsa* szerint ugyanakkor *Vijaya* először *Suppārakāba* ment, majd onnan *Bhārukacchāba*, ahol három hónapot maradt, majd *Lankā* szigetére érkezett.³²⁶ Ugyanakkor az a *Dipāvaṃsa*ban is szerepel, hogy *Vijaya* a Buddha halálának napján érkezett a szigetre.³²⁷ Mivel a herceg *Uppalavanda* istenség védelmét élvezte, a *yakkhák* (démonok) nem ölték meg. A *Yakkha*-hercegnő, *Kuvenī* beleszeretett *Vijayába*, a herceg elvette őt feleségül, *Vijaya Kuvenī* segítőivel legyőzte a szigeten lakó démonokat és ő lett Srí Lanka első királya. Ő nevezte el a szigetet *Tambapaṇṇi*nak. Két fia született *Kuvenī*től, *Jīvahatta* és *Dīpellā*. A krónika szerint *Vijaya* 38 évig uralkodott és *Ajātasattu* kortársa volt.

Tambapaṇṇi nevével és az elnevezéssel kapcsolatban azt olvashatjuk a *Mahāvaṃsa*ban, hogy amikor azok, akik *Vijaya* parancsára kiszálltak hajóikból, elfáradtan leültek és kezüket megpihentették a talajon, azoknak a keze a vörös föld porának érintésétől vörös lett, ezt a helyet és az egész szigetet emiatt *Tambapaṇṇi*nak nevezték el.³²⁸ Ceylon földje lateritot tartalmaz, amely vörös por formájában jelenik meg a föld felszínén.³²⁹ A *Tambapaṇṇi* kifejezés ennek megfelelően egy szójáték, azt jelenit, „vörös kezek”. A páli „*tamba*” (szanszkrit *tāmbra*) jelentése sötét szín, ólomszínű, de a sötét színű „vörös” rézre is utalhat.³³⁰ A *Mahāvaṃsa*ban a kifejezés tehát egyszerre utal egy körzetre és az egész sziget elnevezésére is. Monier-Williams szanszkrit szótára azt írja, hogy a kifejezés *Tāmravarṇī* vagy *Tāmravarṇī* néven szerepel. Az utóbbi kifejezés a *Tāmravarna* rézvörös színű, sötét jelentésű szó, a *Tāmbra-parṇa*; az ókori Tabrobané, azaz Ceylon (Srí Lanka) szigete, illetve a

³²⁴ Geiger 1912, 54.

³²⁵ Geiger 1912, 54.

³²⁶ Oldenberg 1879, 161.

³²⁷ Oldenberg 1879, 161.

³²⁸ Geiger 1912, 58.

³²⁹ A magmás kőzetek, pl.: a gránit, bazalt rozsdavörös, vagy téglavörös színű, trópusi vidékeken képződő mállásterméke. Színét a benne nagy mennyiségben jelen lévő vas-oxid adja, ezenkívül megtalálható benne alumínium-oxid, magnézium, cink, kalcium, mangán és kálium is.

³³⁰ PED 1921-1925, 334. Cone 2010, 295.

sziget egyik városára utal, amely után az egész szigetet úgy nevezték, hogy *Tāmra-parṇī*. A két kifejezés mellett a *Tāmra-dvīpa* is a szigetre utal.³³¹

Faller felhívja a figyelmet arra, hogy a *Dipāvaṃsā*ban és a *Mahāvaṃsā*ban a *Tambapaṇṇi* nevet és elnevezést csak ritkán használják a sziget megjelölésére és akkor sem a szigetet, hanem egy régiót és várost jelöl. A szerző véleménye szerint, mindez azt is feltételezi, hogy a ceyloni krónikák szerkesztése idején a kifejezést már nem nagyon használták és kizárólag a *Vijaya*-legendával, vagyis a sziget kolonizációs történetével kapcsolatban alkalmazták, amelynek keretében egy észak-nyugat indiai népcsoport *Vijaya* herceg vezetésével kb. az i. e. 5. században benépesítette a szigetet. A szerző véleménye szerint a legendával kapcsolatban ma már elismert a tény, hogy van történeti magva, vagyis a szinghalézek népe kb. az i. e. 5. század környékén érkezett Srí Lanka szigetére. A görögöknél Onesikritos és Megasthenés említi először Tabrobanénak, innen került át aztán Eratostenes, Strabón és Plinius műveibe.³³²

A történet a *Dipāvaṃsā*ban is szerepel. A krónika szerint *Vijaya* és társai karját és kezét befedte a talaj vörösszínű pora, ezért ezt a helyet *Tambapaṇṇin*ak nevezték el. A *Dipāvaṃsa* váltakozva használja a kifejezést, hol csak egy bizonyos területet jelölt a szigeten, az első várost, ahol *Vijaya* tartózkodott és ahonnan irányította az egész királyságot, hol pedig az egész sziget neve *Tambapaṇṇi*.³³³ A *Dipāvaṃsā*ban arról is olvashatunk, hogy Asóka fiát, *Mahindát* küldte Srí Lanká-ra, hogy terjessze a buddhizmust. A hagyomány szerint *Mahinda* kb. i. e. 250-ben érkezett a szigetre. Később pedig Asóka lánya, *Samghamittā* is ide hajózott, hogy megszervezze a női buddhista rendet a szigeten.

Asóka II. és a XIII. szikla-edictumában is szerepel Srí Lanka neve. A XIII. szikla-edictum – amely az uralkodó egyik talán legfontosabb rendelete – megörökíti, hogy a birodalom és a szomszédos népek tájékoztatást kaptak a Dharmáról és a felsorolás között szerepel Srí Lanka is.³³⁴ A II. szikla-edictum pedig arról számol be, hogy az istenek kedveltje a birodalomban és a szomszédos országokban mindenhol gondoskodott az emberek és az

³³¹ Monier Williams 1872, 369-370.

³³² Faller 2000, 12-15.

³³³ Oldenberg 1879, 161.

³³⁴ „Az istenek kedveltjének ez a győzelem a legfontosabb: a Törvény győzelme. Az istenek kedveltje ezt már felkarolta itt is és minden határon túl hatszáz jódzsana távolságra, ahol Antiochos nevű görög király (uralkodik) és ezen az Antiochoson túl négy király: Ptolemaios nevű, Antigonos nevű, Magas nevű, Alexandros nevű, délen a Csóla és a Pándja Tabrobanéig, és magában itt a királyság területén a görögöknél és a kambódzsaiaknál, Nabhakában és Nabhapantiban, Bhódzsában és Pitinikában, Andhrában és Parindában mindenütt hallgattak az istenek kedveltjének Törvénytanítására.” Ford. Wojtilla Gyula. Wojtilla 2012a, 86-87.

állatok orvosi kezeléséről, továbbá hasznos fűszernövények, gyökerek és gyömolcsök ültetéséről és telepítéséről.³³⁵

A kutatókat évtizedeken keresztül foglalkoztatta a kérdés, hogy Asóka birodalma pontosan meddig terjedt ki és a rendeletekben szereplő *Tāmbaparni* kifejezés pontosan melyik területet jelöli. A tudományos vita elindítója Vincent Arthur Smith volt, aki a területet nem Srí Lankával, hanem a *Tāmrparṇi* nevű folyóval azonosította. Asókáról írt munkájában, az uralkodói rendeletek elemzése során, a II. szikla-edictummal kapcsolatban megjegyzi, hogy a kifejezés nem Celyonra (Srí Lanka), hanem a *Tinnevelliben* lévő folyóra utal. A folyó torkolatánál lévő korai város, Korkai, majd a későbbi Káyal, már a régi időktől fogva jelentős haszonnal járó gyöngy-, drágakő-, és kagylóhéjkereskedelmet bonyolított le.³³⁶ Smith ugyanezt a magyarázatot adja a XIII. szikla-edictumban szereplő *Tāmrparṇi* kifejezéssel kapcsolatban is.

Ma már elmondhatjuk az Asóka szikla-edictumában szereplő *Tambapamni* (*Tāmrparṇi*) kifejezéssel kapcsolatban, hogy az több, mint valószínű, hogy Ceylon-ra (Srí Lanka) utal. Ugyanakkor mindössze ebben a két szikla-edictumban lévő utalás szolgál információval arra vonatkozólag, hogy kapcsolat volt Asóka és a szinghalézek között. Egyedül a ceyloni krónikák említik azt, hogy a buddhizmus bevezetése a szigeten Asóka uralma alatt történt és hogy ebben Asóka fiának, *Mahindának* volt nagy szerepe. Asóka nem ír erről, ami azért is lehetséges, mert a Maurja uralkodó misszionáriusi tevékenysége sokirányú volt, így elképzelhető, hogy egyszerűen csak kihagyta, mellőzte a történet említését. Nem tudjuk azt sem, hogy *Mahinda* milyen formájú buddhista tanítások gyűjteményét ismertette meg a sziget lakóival. Ceylon (Srí Lanka) szigetén ma az a buddhista szentírás van érvényben, amelyet valószínűleg India nyugati részén szerkesztettek, így ennek semmilyen közvetlen kapcsolata sincs Asóka térítésével.

Geiger szerint Asóka szerepe a buddhizmus terjesztésében vitathatatlan, ugyanakkor számos kutató kétségbe vonta, hogy a Maurja uralkodó követei eljutottak Srí Lanka szigetére. Geiger mindenekelőtt Smith-re hivatkozik, aki szerint a ceyloni krónikákban olvasható történet a sziget buddhizmusra történő megtérítéséről Asóka korában, valamint Asóka fia és

³³⁵ „Mindenütt az istenek kedveltjének, a Kedves tekintetű királynak, a birodalmában, és így a szomszédos (országokban), így a Csólák, Pándiák, Szatjaputrák, Kéralaputrák (országában) Sri Lankáig és Antiochos görög királyig, és annak az Antiochosnak szomszédos országáig mindenütt az istenek kedveltjének, a Kedves tekintetű királynak kétféle orvosi ellátása gyakoroltatott: az emberek orvosi ellátása, és az állatok orvosi ellátása. (Olyan) gyógynövények, amelyek embereknek hasznosak, állatoknak hasznosak, hozattak mindenhova, és természetűk őket, ahol ezek nincsenek; és gyökereket és gyömolcsókat hozattak, és növesztettek ott, ahol ezek nincsenek. És az utakon kutakat ásattak és fákat növesztettek az állatok és emberek gyönyörűségére.” Ford. Wojtilla Gyula. Wojtilla 2012a, 85.

³³⁶ Smith 1920, 161-162. Smith, V. A.: *Asoka. The Buddhist Emperor of India*. Oxford 1920 (Smith 1920).

lánya, *Mahinda* és *Samghamittā* szerepe a megtérítésben teljesen abszurd. Érvelése során a szerző Oldenberg-re is hivatkozik, aki szerint is pusztán kitaláció a szóban forgó hagyomány. Smith szerint amennyiben Asóka fiát és lányát küldte volna a szigetre, akkor biztosan megemlítené ezt a rendeletekben, erről azonban egy szó sem esik sehol. Tény, hogy Asóka a II. és a XIII. szikla-edictumában, ahol a buddhista uralkodó a külföldi küldöttségeket taglalja, nem esik szó sem *Mahindáról* sem *Samghamittáról*. A ceyloni küldetésről csak a ceyloni krónikák számolnak be, és ebben szerepel mindkettőjük neve.³³⁷

Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy Asóka edictumai nagyon tömörek, nem számolnak be nevekről, sem hivatalnokokról, sem buddhista tanítókról. Elképzelhető tehát, hogy egyszerűen csak kihagyta, nem említette meg az eseményt. Kétségtelen ugyanakkor, hogy *Mahinda* történetét a krónikákban csodás elemek kísérik, így például hattyú alakjában a levegőben repülve érkezik a szigetre, valamint az első beszédével a buddhizmusra térítette a királyt és negyven alattvalóját. Asóka leányával kapcsolatban pedig azt mondja Geiger, hogy a *Samghamittā* név minden bizonnyal az a név volt, amelyet Asóka lánya a buddhista rendbe való belépés után használt, e név alatt vált a ceyloni buddhizmusban neves alakjává, és világi neve minden bizonnyal feledésbe merült, mivel nem használta.³³⁸

A kutatók állásfoglalása szerint a szóban forgó rendeletek Asóka uralkodásának 13. évében készültek, míg a ceyloni krónikák szerint Srí Lanka szigetének buddhizmusa történő térítése a Maurja uralkodó 18. uralkodási évében történt. Vagyis a ceyloni krónikákban lévő adat nem pontos, és ennek megfelelően felvetődik a kérdés, miként magyarázható a tény, hogy Ceylon neve a jóval korábbi Asóka-edictumban szerepel? Geiger szerint egy lassú folyamatot kell elképzelnünk, amelynek során minden valószínűség szerint már jóval *Mahinda* szigetre érkezése előtt létezett kapcsolat India és Ceylon (Srí Lanka) között, és erőfeszítéseket tettek arra vonatkozólag, hogy a buddhista doktrínákat a szigetre vigyék. Ez a folyamat végül aztán *Mahindával* valósult meg. Geiger megjegyzi azt is, hogy a ceyloni krónikák utalnak *Mahinda* előtti korábbi küldöttségekre, vagyis a ceyloni krónikák értelmében a buddhizmus talán nem volt teljesen ismeretlen *Mahinda* szigetre érkezése előtt. Annyi bizonyos, hogy a ceyloni krónikákban szerepel a sziget összes lehetséges neve. A három korábbi neve: *Ojadīpa*, *Varadīpa*, és *Mandadīpa* voltak, a Buddha korában és *Vijaya* szigetre érkezésének idején pedig *Tambapaṇṇi*. Ez volt a neve *Mahinda* szigetre érkezésekor és ennek megfelelően Asóka idejében is.³³⁹

³³⁷ Geiger 1912, 16-17.

³³⁸ Geiger 1912, 17.

³³⁹ Geiger 1912, 17-18.

Kautilya *Arthaśāstrā*jában nem szerepel a *Tāmraparṇi*, helyette a *Pārasamudra* kifejezés utal Ceylon szigetére. Trautmann szerint³⁴⁰, ha abból indulunk ki, hogy az *Arthaśāstra* a Maurja-korszak terméke, akkor *Tāmraparṇi* és nem *Pārasamudraka* utalna Ceylonra. De nem csak ez okoz problémát, hanem az is, hogy a munkában szereplő *tāmraparṇika* kifejezés kizárólag egy, a déli-indiai *Tāmraparṇi*-folyóból nyert gyöngy megnevezésére utal. A Ceylonra utaló *Tāmraparṇi* kifejezés a Maurja-korszak után fokozatosan eltűnt az indiai használatból. A harmadik, Ceylonra utaló kifejezés, amely tulajdonképpen mintegy kiszorította a *Tāmraparṇi* kifejezést, a *Simhala (dvīpa)*, vagyis a szimhalák (szingaléz) szigete kifejezés, amely az indiai kontinensről a szigeten megtelepedő szimhala (szingaléz) törzsre utal. Trautmann arra próbált választ keresni, hogy melyik volt az az időszak, amikor a *Pārasamudra* kifejezést használták. Ehhez elsősorban a latin és a görög forrásokat vette szemügyre. *Tabrobane* – amely azonos *Tāmraparṇi*val – a Ceylonra utaló elnevezés, amelyet a görögök mindig is használtak. Ez volt az első név amellyel illeték a szigetet, és először Onesicritusnál olvasható. A kifejezés aztán visszatért Periplus munkájában, ahol Ceylon neve úgy szerepel, hogy *Palaisimundu*, viszont az ősi idők óta az itt lakók Tabrobanénak mondják.³⁴¹ A pontos értelmezést az is megnehezíti, hogy a Periplus szerzője azt tudatosítja, hogy a *Palaisimundu* kifejezés, amelyet ő minden bizonnyal az indiai kikötőkben hallott és tanult, ismeretlen volt a görögök számára.

Megállapíthatjuk tehát, hogy homály fedi Srí Lanka korai történetét. A sziget közelsége az indiai partokhoz feltételezi és lehetővé teszi a két térség közötti kapcsolat meglétét már a nagyon korai időkben, ugyanakkor erre nincsenek egyértelmű bizonyítékok. Valószínűsíthető, hogy az indiaiak rendelkeztek a szigettel kapcsolatos ismeretekkel már a nagyon korai időszakban is, sőt az is lehetséges, hogy kereskedtek a szigetlakókkal. Arra azonban, hogy pontosan mikor léptek először kapcsolatba velük, mikor indult meg a rendszeres kereskedelem, nem tudunk választ adni. Amint láthattuk, a *Rāmāyaṇā*ban szereplő *Lankā* szó eredetét ugyanolyan homály fedi, mint azt, hogy pontosan mit jelöl. A páli nyelvű buddhista krónikák esetében az a nehézség merül fel, hogy az i. u. 4. és 5. században keletkeztek, sőt a *Mahāvamsa* függeléke, a *Cūlavamsa*, az i. u. 13. századból való. A krónikákban olvasható *Vijaya*-legendáról pedig nehéz megmondani, hogy mennyi valós történeti alapja van. Az i. u. 4. és 5. század nagyon fontos időszak volt a Srí Lankai

³⁴⁰ Trautmann 1971, 178-187. Trautmann, Thomas R.: *Kautilya and the Arthaśāstra: a Statistical Investigation of the Authorship and Evolution of the Text*. Leiden 1971, 178-187 (Trautmann 1971).

³⁴¹ W. Salgó 2010, 50. A szerző megjegyzi, hogy Tabrobané, a mai Ceylon, vagyis Srí Lanka ókori neve, ami a szanszkrit *Tāmraparṇi* névből ered. De ismert volt egy másik neve is, a *Palaisimundu*, Plinius is *Palaesimundum*ként említi, Ptolemaios pedig tévesen két szóra bontva etimologizálta: *palai* (=régen) *Simundu*. Cosmas Indikopleustes viszont Sieledibának nevezi, ami viszont a szanszkrit *Simhaladvīpa* névből ered, s jelentése: „az oroszánok szigete”, ebből az elnevezésből vezethető le a *Sylan*, illetve Ceylon névalak.

buddhizmus történetében. Buddhista viharák és sztúpák épültek nagy számban, *Buddhaghosa* is ekkor írt fontos kommentárokat a páli nyelvű *Tipiṭakához*, *Buddhadatta* pedig téziseket szerkesztett a *Abhidharma- és a Vinaya-Piṭakához*. A kutatók egy része emiatt elképzelhetően véli, hogy az ugyancsak az ebben az időintervallumban készülő *Dipāvaṃsában* és a *Mahāvaṃsában* lévő *Vijaya*-legenda egyfajta buddhista propagandaanyag. Ezen elképzelés szerint ezáltal is kívánták India és Srí Lanka történetét szorosabbra fűzni, és egyfajta ősi történeti jelleget kölcsönözni a két térség közötti kapcsolatnak.

Ugyanakkor ma a történészek nagy része egyetért azzal, hogy a *Vijaya*-legendának valós történeti magva van, vagyis a szingalézek népe kb. az i. e. 5. század környékén érkezett Srí Lanka szigetére. A régészek kimutatták, hogy a Srí Lankai árja bevándorlás ideje megegyezik *Vijaya* feltételezett szigetre érkezésével. A régészek feltételezik továbbá azt is, hogy a sziget már *Vijaya* megérkezése előtt is lakott volt. Többek között arra hivatkoznak, hogy a szigettel kapcsolatos többnyire démonokról szóló meséket minden bizonnyal a kereskedők találták ki, hogy távolt tartsák az embereket a szigettől, amelyet ők már korábban is meglátogattak, s ahova gyakran viszájártak gyöngyökért és elefántcsontért. A buddhista születéstörténetek közül egyedül a *Valāhassa-jātakában*³⁴² fordul elő Srí Lanka szigete, *Tambapanni* néven. A *Jātakák* későbbi forrásanyag ugyan, de a bennük lévő egyes információk olykor korábbi időkre nyúlnak vissza. A történet szerint a sziget lakói csábító boszorkányok, démonnők, akik mindenféle varázslattal városukba csalták a szigetre érkező hajótörötteket, majd amikor újabb hajótöröttek érkeztek a szigetre, akkor az előzőeket megölték és megették. Kétségtelen, hogy hasonlóság áll fenn a *Jātakában* szereplő csábító boszorkányok, akiknek fővárosa *Sirīsavatthu* volt, valamint a *Vijaya*-legendában szereplő szigetlakó démonok között.

Az Asókánál szereplő *Tāmbaparni* kifejezéssel kapcsolatos vita nem zárult le teljesen, és talán már sosem leszünk az egyik vagy a másik álláspontot igazoló egyértelmű bizonyíték birtokában. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a legtöbb kutató a szóban forgó Asóka edictumokban lévő kifejezést Ceylonnal (Srí Lanka) azonosítja. Véleményem szerint érdemes elgondolkodni Geiger szavain, miszerint a buddhizmus megjelenése a szigeten egy lassú folyamat volt, amely talán *Mahinda* szigetre érkezésével teljesedett ki, kezdetét azonban homány fedi.

³⁴² 196. J.

4.3 Hajóábrázolások

4.3.1 Hajóleírások a páli nyelvű buddhista forrásokban

Arra már a korábbi fejezetek is kitértek, hogy viszonylag sok utalást találunk a korai páli és szanszkrit nyelvű irodalomban a korai indiai tengeri kereskedelemre vonatkozólag. Ezzel ellentétben viszont meglehetősen kevés a konkrét hajóleírások száma, és viszonylag kevés utalás található a forrásokban magára a hajóépítésre is.

Mookerji³⁴³ részletesen foglalkozik az i. u. 11. század első feléből származó *Yuktikalpataru* nevű, kompilációs munkával³⁴⁴, amely olyan, mint egy kis tanulmány az ókori indiai hajóépítés művészetéről. Számos érdekes adattal és információval szolgál a hajók típusáról, méretéről, valamint anyagáról. Ezáltal betekintést nyújt egy ősi indiai szakma világába. A munkában szó esik a hajók mérete alapján történő osztályozásról. Ennek megfelelően alapvetően két fajtáját különbözteti meg a hajóknak: a hagyományos (*sāmānya*) hajókat, amelyek elsősorban a folyami kereskedésben voltak alkalmasak, továbbá a speciális (*viśesa*) hajótípust, amely kifejezetten a tengeren, óceánon közlekedő hajókat jelöli. A hagyományos hajótípusok között további tízféle altípust lehet megkülönböztetni hosszuk, szélességük, mélységük és magasságuk alapján. A speciális hajótípusokat is további két altípusba lehet sorolni (*dīrghā* és *unnatā*), míg az elsőbe további tíz, addig az utóbbiba ötféle hajó tartozik. A *Yuktikalpataru* ezenkívül arról is leírást nyújt, miként lehet díszíteni és felszerelni a hajókat, illetve miként lehet kényelmesebbé tenni az utasok számára. A *Yuktikalpataru* tehát egy jóval későbbi, szanszkrit nyelvű forrás, amely pontosan megadja a hajók méreteit és egyéb tulajdonságait.

A páli nyelvű buddhista forrásokban csak elvétve találni utalásokat a hajók méretére és az utasok számára vonatkozólag, és ezek az utalások sem egyértelműek, a legtöbb esetben erősen túloznak. A tengeri kereskedelemmel, utazással és kalandokkal kapcsolatos legtöbb *Jātaka*-történetben szerepel az utasok száma is. A *Suppāraka-jātakában*³⁴⁵ hétszáz kereskedő indult útnak *Bhārukaccha* kikötőből. A hajótöréssel végződő *Valāhassa-jātakában*³⁴⁶ ötszáz

³⁴³ Mookerji 1912, 12-18. Mookerji, R. K.: *Indian Shipping: a history of sea-borne trade and maritime activity of the Indians from the earliest times*. Bombay 1912. (Mookerji 1912).

³⁴⁴ Szerzője a Közép-Indiából származó Bhoja király, aki az i. u. 11. században uralkodó Paramára dinasztia tagja volt. A *Yuktikalpataru* fennmaradt részei különböző témákkal foglalkoznak; különleges kövekkel, azok fajtájával és értékével, fegyverekkel, járművekkel, hajókkal és hajóépítéssel, különböző állatokkal, így pl. elefántokkal, lovakkal és azok fajtáival.

³⁴⁵ 463. J.

³⁴⁶ 196. J.

kereskedőről van szó, míg a *Samudda-vānija-jātakāban*³⁴⁷ akkora hajót kell elképzelnünk, amelybe az egész ezer ácsot számláló falu belefért, feleségestül és gyermekestül. A *Mahājanaka-jātakāban*³⁴⁸ a hajó fedélzetén hét karaván állt, megrakva árukkal, és azt is megtudhatjuk, hogy a hajó hétszáz kereskedővel indult útnak *Campāból Suvaṇṇabhūmi* irányába. A *Sankha-jātakā*³⁴⁹ többek között azért is érdekes, mert egy hajóleírást is közöl. A hajótörött *Sankha* bráhmaṇa új deszkákból, a víz számára áthatolhatatlan, a szélről dagadó vitorlájú új hajót kért a *Paccekabuddhától*, amely visszaviszi őt *Molini* kikötőjébe. Az istenség által, a drágakövek hét fajtájából alkotott hajó nyolcszáz köbméter volt hosszában, hatszáz köbméter szélességében, húsz öl mélységében, és három árboccal rendelkezett; a három árboc zafírtól, a kötélzet aranytól, a vitorla ezüsttől, a számos kormányrúd pedig aranytól csillogott. A *Sīlānisamsa-jātakāban*³⁵⁰ lévő hajóleírás szinte szóról szóra megegyezik a *Sankha-jātakāban*³⁵¹ lévővel. A történet arról számol be, hogy egyik alkalommal egy tanítvány hajóra szállt egy jómódú barbárral. Útjuk során a hetedik napon hajótörést szenvedtek a nyílt óceánon, egy deszkára felkapaszkodva sikerült azonban megmenekülniük, majd végül eljutottak egy szigetre. A szigeten élő *Nāga*-király³⁵² varázserejének segítségével egy nagy hajót teremtett, amelynek matrózai a tengeri istenek voltak. A hajó az ékszerek hét fajtájából; a három árboc zafírból, a horgony és a deszkák aranyból, a kötél pedig ezüstből készült. A történet végén a tengeri istenség kormányozta hajó hazaszállította mindkét, a szigeten rekedt hajótöröttet.

4.3.2 Hajóábrázolások az indiai művészetben; a Száncsi sztúpa és az adzsantai sziklacsarnokok hajóábrázolásai

Az indiai művészetben számos hajóábrázolást találunk terrakottákon, domborműveken, pecséteken, barlangok falain, valamint érméken. Az ábrázolásokon keresztül fontos információkat kapunk a hajózásról és a hajózás évszázadokon át végbemenő fejlődéséről. Ugyanakkor a régészeti leletek száma ennek kapcsán meglehetősen kevés, így nagyon nehéz rekonstruálni az ázsiai szubkontinens tengerészeti történetét, amelyben India vezető szerepet játszott.

³⁴⁷ 466. J.

³⁴⁸ 539. J.

³⁴⁹ 442. J.

³⁵⁰ 190. J.

³⁵¹ 442. J.

³⁵² A *nāgák* kígyók alakjába bújt mítikus teremtmények. Általában az emberek ellenségei, számos közülük azonban a Buddha tanítására megtért.

Néhány hajóábrázolást találunk a korai indiai művészetben is. A legkorábbiak ezek közül a Száncsi sztúpán³⁵³ lévő ábrázolások az i. e. 2. századból. Baktay Ervin munkájában olvashatjuk³⁵⁴, hogy a Száncsi közelében lévő sztúpákat még valószínűleg a Maurja-korban kezdték építeni, de kétségtelen, hogy végleg csak az i. e. 1. század elején, az Ándhra-kor első szakaszában fejezték be a munkát. A sztúpák csoportjához három sztúpa tartozik. Az 1. számút nagy sztúpa néven ismeri a művészettörténet. Ebbe a Sunga-korban beleépítették, helyesebben bezárták a régibb, Asóka idejéből való kis, téglaborítású sztúpát, amely így a nagy sztúpa belső magva lett. A Sunga-korból származik még a 2. és 3. számú kisebb sztúpa, kerítéseikkel együtt, valamint a nagy sztúpának még sima, díszítetlen felületű, gerendaszerkezetű kőkerítése. Száncsiban tehát több mint egy évszázad művei tekinthetők meg. A szerves fejlődést jól lehet követni a száncsi nagy sztúpa kapuin és domborművein is. A feliratokból megállapítható, hogy a kapuívек a következő sorrendben készültek el: déli, északi, keleti és nyugati kapuk a nagy sztúpán, végül a 3. számú sztúpa kapuja. A kapuívек felületein elöl és hátul kifaragott domborművek a *Jātakák* történeteit illusztrálják, vagy a Buddha legendájának mozzanatait jelenítik meg. Baktay szerint ugyanakkor azt is szem előtt kell tartanunk, hogy bár e kor művészete főképpen buddhista jellegű, azért mégsem nevezhető „buddhista művészetnek”. Csak annyiban ilyen, amennyiben buddhista célú művekben buddhista témákat dolgoz fel. Tartalmában még nem vallásos, még nem célja a belső, transzcendens élmény kifejezése. Jellegében inkább realiztikus és érzéki.³⁵⁵ Hasonlóan érvel Wojtilla is az indiai buddhizmus művészetével kapcsolatban. Véleménye szerint az indiai buddhista művészet koronként inkább indiai mint buddhista, benne az „összindiai” elemek súlya változóan van meg. Ha azonban az ezen alkotások és a buddhista országok buddhista művészetéből ismert olyan darabok közötti párhuzamokat figyelembe vesszük, akkor a buddhista jelleg az adott műalkotás funkcióján keresztül megfoghatóbbá válik. Így az indiai művészet tetemes részét buddhista vagy legalábbis buddhista ihletésű művészetnek nevezhetjük.³⁵⁶

Az I. számú, másnéven a nagy sztúpa keleti kapuján (1. kép)³⁵⁷ a folyón, vagy a nyílt vizen átkelő, egyszerű kötéllel egymáshoz kötött fadeszkákból készült kenuábrázolás látható.

³⁵³ A sztúpa eredetileg nem más, mint a Nyugat-Ázsiából ismert *tumulus* vagy a belső-ázsiai *kurgán*, a sírhalom ősi formája. A buddhista Indiában már nem mint sírhalom jelenik meg, hanem mint kultikus céllal létrehozott emlékmű, ereklyetartó építmény. A *’stūpa’* szanszkrit szóból származik a páli *’thūpa’*, amelynek jelentése; fejtető, tető, fedő, csúcs. A sztúpák elnevezéséről és szimbolikájáról, a sztúpatípusokról, a sztúpa részéről és a sztúpa építéséről, valamint a Száncsi sztúpáról részletesebben Ld.: Wojtilla 1990a, 12-17. Wojtilla, Gy.: *Az indiai buddhizmus művészete*. Budapest 1990 (Wojtilla 1990a). Kiadatlan.

³⁵⁴ Baktay 1958, 84-92. Baktay, E.: *India művészete*. Budapest 1958 (Baktay 1958).

³⁵⁵ Baktay 1958, 84-92.

³⁵⁶ Wojtilla 1990a, 4.

³⁵⁷ Ld. 187. old. Alsó kép.

A kenuban három, aszketikus papi öltözetben lévő férfi utazik. A három férfi közül kettő, a jobb és a bal oldalon álló, kormányozza és hajtja a hajót, a középen álló férfi pedig karját a csónak oldalán pihentetve, arccal szemben áll a kép alján iránta tiszteletet tanúsító négy aszkétának. Közvetlenül a négy aszkéta mellett egy fa látható, amellyel szemben pedig egy oltár áll, erről pedig girlandok lógnak le. Az ábrázoláson öt másik, a vízből kinövő fa is látható. Maisey szerint³⁵⁸ a hat fa talán a Sákják hat elődjét jelképezi. A vízben lévő többi tárgy; a hosszúkás, vékony hasáb, vagy oltár, egy aligátor, a hét hattyú, valamint a számos csukott és nyitott lótuszvirág, és a vízi növények szimbolikus jelentéssel bírnak. Cunningham szerint a csónakban lévő középső alak a Buddhát, a másik két alak pedig két fő tanítványát ábrázolja. Az ábrázolásnak feltételezhetően az a jelentése, amely a buddhista tanításokban is gyakran előfordul, miszerint a Buddha a csónak, az evezős az élet és a halál nagy óceánján.³⁵⁹ Maisey összefoglalóan azonban úgy véli, hogy az ábrázolás nem feltétlenül buddhista, sokkal inkább az aszkéták vagy papok missziós útra indulását mutatja be, és erre utal a kép alján álló, négy aszkéta „búcsúzó” üdvözlése. Véleményének alátámasztásaként egyrészt azt az érvet hozza fel, hogy a Buddha emberi alakban történő ábrázolása csak a jóval későbbi századokban alakult ki, másodsorban pedig az ábrázoláson egy egyszerű, deszkákból összekötött kenu látható, nem pedig a Buddha utaztatására szánt szent bárka.³⁶⁰

Az I. számú nagy sztúpa nyugati kapuján (2. kép)³⁶¹ található egy másik jelenet, amely egy vizen úszó bárkát ábrázol. A bárka orra egy szárnyas griff madarat formáz, hátsó része pedig egy halra emlékeztet. A bárkában egy pavillonnal leányékolt, üres trón látható, amely fölött egy férfi szolga egy ernyőt tart, a trón mellett pedig egy másik férfi ül. A harmadik férfi a hajót kormányozza egy nagy lapáttal. A vízben vízi növények, nagy kagylók, valamint öt, fadeszka segítségével a hajó körül úszó férfi látható, a hatodik férfi pedig éppen segítségért folyamodik. Mindegyik alak indiai öltözetű, girlandok lógnak fejükről. Minden bizonnyal egy királyi bárkáról van szó, a mai időkben is ilyen jellegű bárkái vannak az indiai nemes embereknek és ilyenekkel úzik a vízi sportot. Ezen túlmenően azonban ennek a hajóábrázolásnak fontos szimbolikus jelentése van. A bárka halszerű alakja emlékeztet a szent *Makarára*³⁶², avagy a hindu *Matsyára*, amely Visnu első alászállása hal alakjában. Visnu

³⁵⁸ Maisey 1892, 42. Maisey, F. C.: *Sanchi and its Remains*. London 1892 (Maisey 1892).

³⁵⁹ Cunningham 1854, 27. Cunningham, A.: *The Bhilsa Topes; or, Buddhist Monuments of Central India*. London 1854 (Cunningham 1854).

³⁶⁰ Maisey 1892, 43.

³⁶¹ Ld. 187. old. Felső kép.

³⁶² A hinduizmus egyik mitológiai alakja. A hindu istenek, *Gangā* és *Varuna* egyik kedvenc háts állata 'vāhana'. A *Makara* egy vízilény, egyes forrásokban krokodilhoz, másokban delfinhez hasonlítják, megint más források szerint pedig egyfajta kettős lény, teste halhoz, feje pedig elefánthoz hasonlít.

későbbi alászállása pedig maga a Buddha. Néhány kutató szerint ugyanakkor ez az ábrázolás a Buddha földi maradványainak Srí Lanka szigetére történő szállítását mutatja be.³⁶³

Az adzsantai buddhista sziklacsarnokok ábrázolásai között három hajós/tengerész történet ábrázolását találjuk. Az egyik a XVII. Számú csarnokban lévő *Simhala*-történetet, a másik a II. Számú csarnokban lévő *Pūrṇa*-történetet, a harmadik pedig az I. számú csarnokban lévő *Kalyāṇakārin*-történetet meséli el képekben. Schlingloff kiemeli, hogy kultúrtörténeti szempontból nézve ezek az ábrázolások rendkívül fontosak, hiszen az indiai vitorláshajók egyetlen képszerű ábrázolásai, leszámítva azt a néhány, a mai napig nem egészen tisztázott domborműves és érméken lévő hajóábrázolást.³⁶⁴

Baktay részletesen ír az adzsantai sziklacsarnokok történetéről. Ebben azt olvashatjuk, hogy az adzsantai sziklacsarnokokat az i. e. 2. században kezdték kimélyíteni. A századok folyamán így csarnokok egész sora jött létre, s a „klasszikus” korban újabb, pompás alkotásokkal bővültek. Ezek a buddhista sziklacsarnokok a nyugati Dekkánban, a Vaghóra folyó völgyében sorakoznak. Egy évezred művei – négy csaitja és huszonöt vihára – állnak itt, mert Adzsantában az i. u. 8. századig, tehát csaknem az indiai buddhizmus megszűntéig dolgoztak rajtuk. Az egyes csarnokok nem létrejöttük sorrendjében következnek, hanem a korábbi alkotások váltakoznak későbbiekkel. A nagy félkörben sorakozó csarnokok középső csoportja, vagyis a XIII. XII. X. XIX. XVIII. számúak a legrégebbiek, az i. e. 2. és 1. századból, azaz a Hinajána korából származnak. E csoporttól jobb- és balfelé létesültek a későbbi művek, de ezek sem sorban egymásután. Így a Gupta-korból, az i. u. 5. századból valók a XVI., a XVII., és XIX. számú csarnokok, míg a XXVI. számú az i. u. 7. század elején készült el. A szerző kiemeli Adzsanta festészeti alkotásait és azt a tényt, hogy India területén nem maradtak fenn teljes, összefüggő festői alkotások a megelőző korszakokból. A szerző szerint a festmények olyan fejlett technikáról és stílusról tesznek tanúbizonyságot, amely nyilvánvalóvá teszi, hogy tekintélyes múlt áll mögöttük. Festmények az I., II., XVI., és XVII. számú. csarnokokban maradtak fenn, a többiben csak részletek akadnak, vagy már egyáltalán nem vehető ki rajtuk az ábrázolás. Adzsanta művészetének lenyűgöző hatása túláradt India határain: felismerhetjük a 6-7. század turkesztáni és kínai buddhista falfestményeken. Ez is meggyőző bizonyíték arra, hogy India hasonló szerepet játszott Ázsia kultúrájában, mint a görög-latin műveltség és művészet Európa fejlődésében.³⁶⁵

³⁶³ Maisey 1892, 59.

³⁶⁴ Schlingloff 1976, 5-7. Schlingloff, A: Kalyāṇakārin's Adventures. The Identification of an Ajanta Painting. *Artibus Asiae* 38/1, (1976), 5-28 (Schlingloff 1976).

³⁶⁵ Baktay 1958, 161-171.

Az Adzsanta I. számú csarnok bal oldalán látható ábrázolás *Kalyāṇakārin*-történetét mutatja be képekben. A történetnek körülbelül tíz változata ismert: három szanszkrit, négy kínai, kettő tibeti, és egy ujgur nyelvű változata. A történetet és képszerű ábrázolásának elemzését Schlingloff munkája alapján mutatom be.³⁶⁶ A szerző tanulmányában összehasonlítja a történet különböző nyelveken ismert változatait, de főszámként az A. Schiefner-féle német fordítást követi, aki a tibeti *Mulasarvāstivāda-Vinaya*-ban fennmaradt szövegváltozatot vette alapul.

A történet szerint, a *Pāṭaliputrā*-ban (páli *Pāṭaliputta*) uralkodó *Purandara* királynak két fia volt, az idősebbik nemes és kedvező szerencsés gyermek, míg a fiatalabbik gyengécske és a szerencsétlenség összes jelének terhét viselte magán. Az idősebbik, *Kalyāṇakārin* („jót tevő, kegyes dolgokat tevő”) annyira jószívű és bőkezű volt, hogy apja összes vagyonát elosztogatta. Újabb szerencse elnyerése reményében egy tengeri útra indult testvére, *Pāpakārin* („gonoszul cselekvő”) társaságában. Az utazás elején minden simán ment, elérték a drágakövek szigetét, de a hazafelé tartó úton, feltehetőleg a nehéz drágaköveknek és a tengeri viharoknak köszönhetően a hajó elsüllyedt, és a két testvér kivételével mindenki vízbe fulladt. A történet szerint *Kalyāṇakārin* kimentette testvérét a tengerből, és együtt kiúsztak a partra, ahol *Kalyāṇakārin* a fáradságtól gyorsan álomba merült. *Pāpakārin* észrevette, hogy testvére kimenekített a tengeri katasztrófából néhány értékes drágakövet, ezért kivájta testvére szemeit, miközben az aludt, kirabolta és sorsára hagyta. A történet szerint egy állatait őrző juhász talált rá a hercegre és gondozta sorsát, majd *Kalyāṇakārin*, mint megvakult zenész egy idegen sziget királyi udvarába érkezett. A király lánya, miután meglátta a herceget halálosan beleszeretett és férjének választotta. Egy varázslatos erőnek köszönhetően a herceg visszanyerte látását, többé már nem volt vak, visszatért feleségével otthonába, ahol apja a király halála után, az ország uralkodója lett.

Schlingloff megjegyzi az adzsantai sziklacsarnokokban lévő ábrázolásokkal kapcsolatban, hogy az egyes jelenetek nem időbeli sorrendben követik egymást, hanem a térbeli viszonyoknak megfelelően. Az irodalmi hagyományozás szerint *Kalyāṇakārin* története három különböző, egymáshoz nem kapcsolódó térben zajlik; először *Kalyāṇakārin* szülőföldjén, amelyet a herceg elhagy a történet elején, és ahová visszatér a végén. A második helyszín az óceán és a drágakövek szigete, ahol öccse megvakítja őt. Végül az utolsó helyszín az idegen ország királyi udvara, ahol elveszi feleségül a király lányát és ahol visszanyeri látását. A három jelenet közül csak kettő maradt fenn a sziklacsarnok falán; bal oldalon *Kalyāṇakārin* apósának királyi palotája látható, a jobb oldalon pedig a tenger és a drágakövek

³⁶⁶ Schlingloff 1976, 5-28.

szigete. *Kalyāṇakārin* szülőföldje minden bizonnyal az ábrázolt és fennmaradt jelenetektől jobbra lehetett, de ebből egyetlen töredék sem maradt fenn.³⁶⁷

A hajó (3. kép),³⁶⁸ amelyen *Kalyāṇakārin* utazott a drágakövek szigetére, alakjában teljesen különbözik a II. számú csarnokban látható hajóábrázolástól. Jelen esetben nemcsak a hajó orra és fara görbített, hanem a hajófenék is, az ábrázolás félhold-alakot kölcsönöz a hajónak. Hajók ilyen formája a görögöknél és a rómaiaknál is ismert volt. Ennek a hajótípusnak az egyetlen előnye az egyenes alakúval szemben az, hogy stabilabb a nyílt tengeren. Csekély volt annak a lehetősége, hogy a hajó a hullámok fölé emelkedik, majd kettétörik. A *Kalyāṇakārin* utazását megörökítő ábrázoláson az alkotó figyelme a két hercegfű alakjára irányult. A díszes pavilon, amely alatt a hercegek helyet foglalnak, az egyetlen felszerelése a hajónak. Bár kétségtelen, hogy egyéb felszerelései is voltak, erre utal a pavilon fölött látható három árboc a vitorlával, a fővitorlák mellett pedig derékvitorla is látható. Ami viszont érdekessé teszi az egész ábrázolást az az, hogy először látni kéttagú legénységet; egy kormányost és egy evezőst. A kormányos a hajó faránál látható magas létrán ül, és a hajó jobb oldalán lévő egyszerű kormánylapáttal kormányozza a hajót. Schlingloff szerint ez a fajta kormányzás meglehetősen szokatlan. A kormányzásnak két módja volt ismert; az első, amelyet a II. számú csarnokban lévő hajóábrázoláson is megfigyelhetünk, vagyis, amikor két kormánylapát van a hajó oldalához erősítve, és a lapátok a kormányrúd mentén körbe forognak. Ez a kormányzási mód abban az esetben volt lehetséges, amennyiben a hajó vitorlázott, vagyis a víz mozgását felvéve, folyamatosan haladt előre. A másik esetben, ami egy régebbi kormányzási módszer, a kormányos a hajó jobb oldalán lévő egyszerű kormánylapáttal kormányozta a hajót a vizen a kívánt irányba. Ennek a kormányzási módszernek az előnye, hogy bármikor alkalmazható volt, szélcsendben ugyanúgy, mint gyenge, vagy erős szél esetén is. A jelenlegi ábrázolás minden bizonnyal ez utóbbi típusú kormányzási módszert idézi.

Az adzsantai XVII. számú csarnokban látható *Simhala*, azaz *Vijaya* herceg és seregének átkelése az óceánon Srí Lanka szigetére. A *Vijaya*-legenda bemutatása és a teljes történet a ceyloni krónikákban olvasható. Ezekből megtudhatjuk többek között azt is, hogy a teljes flotta létszáma, amellyel *Vijaya* Lankára érkezett 1500 főt számlált. Miután a Dekkán nyugati partjánál számos hely mellett elhaladtak, a flotta dél felől érte el Lanká szigetét. A ceyloni hagyomány szerint *Vijaya* partraszállásának dátuma egybeesik a Buddha halálának dátumával.

³⁶⁷ Schlingloff 1976, 12.

³⁶⁸ Ld. 188. old. Felső kép.

Mookerji munkájában elsősorban a történet szereplőinek bemutatására fordít figyelmet, és nem annyira a hajóábrázolásra. Véleménye szerint az ábrázolás bal oldalán, feltehetőleg a kapubejáratnál látható a főnök, egy nagy fehér elefánton ülve, kezében íjjal, valamint két kisebb főnök, úgyszintén elefántokon ülve, ernyők alatt. Őket gyalogos katonák kísérik, zászlókat, lándzsákat, kardokat és pajzsokat tartva kezükben. Az elefántok vezetője szokásos módon, ülve helyezkedik el az állat hátán, kezében az elefántok hajtására szolgáló botot tartva. Az elefántra szerelt fedett üléshez nyílveszők kötege van erősítve. A férfiak rövid ujjú felsőrészt és ágyékkötőt viselnek. A kép alján a hajókban katonákat láthatunk lóháton. Jobb oldalt szintén elefántok csoportja látható, szintén hajókon. Az elefántok ormányukat felfelé lengetik, ami izgatottságukat jelzi. A közelükben trombitálás „látható”, amely arra utal, hogy az egész jelenet nagyon mozgalmas.³⁶⁹

A történethez tartozó hajóábrázolás részletes elemzését Schlingloffnál olvashatjuk (4. kép).³⁷⁰ A szerző azt írja, hogy az irodalmi elbeszélések és az adzsantai festményt alkotó művész szerint is a hajó, amelyen *Siṃhala* és serege utazott, vitorlás hajó volt. Úgy tűnik azonban, hogy a festő sokkal nagyobb figyelmet szentelt a hajóban található szállítmánynak – amelybe katonákat, lovakat, és elefántokat festett – mint magának a hajónak. Ezeknek az alakoknak a mérete és térben történő elhelyezése volt a legfontosabb szempont, így a hajó és egyéb részletek minimalizált méretben láthatók. Ennek megfelelően három ovális alakú hajót láthatunk, mindegyikben három elefánt, vagy négy ló áll lovasaikkal, elfoglalva az egész hajót. A helyhiány miatt így nem maradt lehetőség a hajó szerkezetének és a vitorláknak az ábrázolására. Ehelyett a festményen két evező látható, mintha evezős csónakról lenne szó. A festményen nem látható, hogy a csónaknak lenne padlózata. Mindegyik hajó orrára egy mesebeli teremtmény alakja van festve, hosszú agyarakkal, így az egész hajó úgy néz ki, mintha egy tengeri szörny lenne. Ez a díszítés emlékeztet a Száncsi sztúpán látható bárka festésére, de a Közel-Keleten és az ókori Görögországban, valamint Rómában is találunk ilyen, tengeri szörnyekre emlékeztető hajóábrázolásokat.³⁷¹

Egy másik, sajnos nagyon rossz minőségben lévő hajóábrázolás látható ugyanezen a falon, amely a *Siṃhala*-történet első részét meséli el. Ebben a részben, amely csak kínai és tibeti fordításokban maradt fenn, *Siṃhala* egy tengeri útra indul ötszáz kereskedővel és hajótörést szenved. Az alkotó két egymás mellett lévő jelenetben ábrázolta ezt a történetet. A jobb oldalon azt láthatjuk, amint a rakománnyal megrakott hajót betolják a partról a sekély vízbe, míg a kép bal oldalán a hajó elsüllyed a hullámokban. Az alkotó egyszerű, hosszúkás

³⁶⁹ Mookerji 1912, 43-44.

³⁷⁰ Ld. 188. old. Alsó kép.

³⁷¹ Schlingloff 1976, 17.

csónakot ábrázolt, amelyen látható azonban egy nagyon fontos részlet, nevezetesen, a három álló árboc, amelyek mérete legalább a hajó hosszának háromnegyedét teszik ki, bár az árbocok felső része nem látható. Schlingloff kihangsúlyozza annak a ténynek a fontosságát, hogy az adzsantai sziklacsarnokok hajóábrázolásain lévő hajók mindegyike három árbocos, ami azért nagyon jelentős, mert az egész görög és római, sőt a közel-keleti térségben egészen a középkorig egyárbcos hajókat használtak. Irodalmi utalások is alátámasztják azt, hogy a többárbcos hajó nem pusztán valamiféle alkotói szülemény.³⁷² Arra Mookerji is utalt munkájában, hogy az időszámításunk utáni első századokból származó Ándhra-érméken is kétárbcos hajók láthatók.³⁷³

Az adzsantai II. számú csarnokban látható a testvéreit a tengeri katasztrófától megmentő *Puṇṇa (Pūrṇa)* szerzetesről szóló elbeszélés képszerű ábrázolása. Az elbeszélésről és a festményről széleskörű leírást nyújt Schlingloff³⁷⁴, de a történetet Wojtilla is megemlíti munkájában.³⁷⁵ Schlingloff szerint ebben az esetben is megfigyelhető a hajó paramétereinek teljesen aránytalanul történő ábrázolása a többi figurához képest, azzal a különbséggel, hogy itt nem látunk embereket a hajóban, így lehetőség nyílt a részletek jobb bemutatására és ábrázolására, amelyek a XVII. számú csarnokban hiányoznak. Ez a hajó (5. kép)³⁷⁶ széles, akárcsak egy klasszikus antik kereskedőhajó, így bőven fért bele áru. Hossza kb. háromszor vagy négyszer akkora, mint a hajó legszélesebb pontja. Az ókori hajóábrázolásokkal ellentétben a hajót a vizen ábrázolták, de nem úszva. A hajó azon része, amely a víz alatt van ugyanannyira látszik, mint a hajó víz felszínén lévő része. Ennélfogva nem lehet megbecsülni azt, hogy a hajó teste milyen mélyen süllyedt el a vízben, durván azt mondhatjuk, hogy a víz kb. a kormánylapátok szintjéig érhetett. A hajó fedélzete nem egyenes irányú, hanem úgymond párhuzamos a tenger szintjével, ugyanakkor figyelemreméltó a hajófedélzet hosszirányú felhajlása. Az ilyen típusú hajószerkezet, elsősorban a kereskedői hajóknál lehetővé teszi, hogy a hullámzó tengeren haladva minél kevesebb víz áramoljon be a hajó orrába és farába.

A hajó külseje itt is festve van, a szegélyek festése a XVII. csarnokban található hajóábrázoláshoz hasonlóan az egész fedélzeten végighalad, jelen esetben fehérre van festve a hajó faránál és elejénél, a hajó többi részén pedig barnára. A fehérre festett hajó orránál egy előrefele néző szemet is festett a művész. Schlingloff szerint, a hajó orrán lévő szem festése az egyiptomiaknál is szokás volt. Elsősorban a temetkezések során használt hajók esetében,

³⁷² Schlingloff 1976, 18-19.

³⁷³ Mookerji 1912, 49-52.

³⁷⁴ Schlingloff 1988, 180-195, valamint Schlingloff 1976, 5-28.

³⁷⁵ Wojtilla 1990a, 23-24.

³⁷⁶ Ld. 189. old.

később aztán az egész Földközi-tengeri térségben alkalmazták a hajós népek és nem ment ki a divatból egészen a középkorig.³⁷⁷ A hajó faránál látható egy zászlóárboc is, rajta a zászlóvitorla, amely a szél mozgásától lebeg. Szintén a hajó faránál, két nyitott búvóhely/kabin látható, amelyeket négy oszlop tart, a rajtuk látható tetők pedig nincsenek egymáshoz illesztve. Az elöl látható nagyobbik búvóhely négyszög alakú, míg a mögötte lévő kisebbik búvóhely trapéz alakú. A búvóhelyek alatt korsókat láthatunk, amelyekben minden bizonnyal ívóvizet tároltak. A búvóhelyek és a vitorlák között látható egy két lábon álló, törött fából készült trapéz árbocos feszítőállvány, amely feltehetőleg a kormányos munkáját segítette. Az ábrázolás szinte teljesen megrongálódott azon a ponton, ahol feltehetőleg a kormányrúd lehetett, így nem tudjuk megválaszolni, hogy az állvány miként csatlakozott a hajóhoz. A hajó bal oldalán látható kormánylapátokat a művész a hajó alatt ábrázolta, de ezek természetesen a víz felszínén voltak. A kitűnően látható kormánylapát, amely a hajó oldalához van erősítve egy masszív állványhoz, lehetővé tette, hogy a lapátok a saját tengelyük mentén forogjanak, míg a többi rész mozdulatlan maradt. A hajó vitorlázatáról elmondható, hogy a három vitorla hossza az egész hajóhossz mintegy háromnegyede. A megerősítésüket szolgáló nagy rúd a hajó fedélzetéhez van erősítve. A hajónak keskeny vitorlái vannak. A vitorlák megerősítését és stabilizálását szolgáló kötelek, így pl. árbocfeszítő kötél, kivonó-, és húzókötél nem láthatók az ábrázoláson. Ugyanakkor az állvány minden bizonnyal rögzítette a vitorlarudat az árbochoz. Nyilvánvaló, hogy az állványok nem szorosan voltak az árbochoz kötve, így az árbocokat vízszintes és függőleges irányban is mozgatni lehetett. Ezáltal lehetővé vált a vitorlák állásának szabályozása és talán a vitorlarúd irányváltása is. Az ábrázolásból nem lehet kivenni, hogyan és miként húzták be és vonták ki a vitorlákat. A vitorlák elejénél látható egy kisebb, de ugyancsak hosszúkás ún. előkötélvitorla, amelyet az alkotó a többi fehérre festett vitorlával ellentétben szürkére festett. A római és a görög hajóknál nincsen ilyen jellegű vitorla, bár a forrásokban olykor szerepel a harmadik árboc megléte, de nem teljesen egyértelmű, hogy ez valóban az ún. előkötélvitorlát jelenti-e. Az előárboc ugyanakkor, amely az ábrázoláson is látszik, szokásos volt, általában négyszög alakú vitorlával. Az elővitorla elsősorban oldalszél esetén volt hasznos és nagy segítség, illetve szélszélben történő előrehaladáskor, valamint a hajó orrának a szél irányába történő fordításában. Schlingloff megjegyzi, hogy az ábrázoláson látható hosszúkás és keskeny elővitorla hasonlít a római hajóábrázolásokon lévő elővitorlákhöz, az elővitorla azonban a

³⁷⁷ Schlingloff 1976, 20-22.

Római Birodalom széthullásával eltűnik a mediterrán térségből és csak kb. a középkor végén jelenik meg újra.³⁷⁸

4.3.3 Hajóábrázolások indiai érméken

A legkorábbi bizonyíték hajózásra és egyfajta korlátozott tengeri kereskedelemre a mintegy ötezer évvel ezelőtti, bronzkori harappai kultúra művészetében található. Régészeti ásatások Indiában és más területeken arra engednek következtetni, hogy a harappai tengerészek komoly hajózási ismeretekkel rendelkeztek. Városaik az Indus folyó mentén hozták létre, amelynek hosszú partvidéke lehetővé tette a hajózás kialakulását. A harappaiak nagy hajókat építettek és a tengerészek feltehetőleg már az i. e. 3. évezredben kereskedtek Mezopotámiával. Hajóábrázolásokat találtak harappai pecséteken, a Mohenzsódáróból származó terrakotta töredéken és egy agyagedényen is. Ugyancsak egy terrakottán lévő csónakmodell-ábrázolás került elő Lothálból, valamint egy pecsét Kaccsból, amelyek mind a hajózásra és a hajóépítésre utalnak India ezen korai korszakában. Az egyik cseréptöredéken lévő ábrázolás egy hajót mutat, amelynek orra felfelé ível és magas árboca van vitorlával. Ez az első vitorlánhajó-ábrázolás. A hajó mellett a kormányos látható. A hajó ezen formája mind a folyami mind pedig a tengeri közlekedésre alkalmas volt.

Durva hajóábrázolás látható (6. kép)³⁷⁹ a Mohenzsódáróból előkerült, téglalap alakú zsírkőből készült pecséten. Mackay szerint a hajóábrázolást készítő nem nagyon volt jártas és tapasztalt a hajók ábrázolásában. Ugyanakkor látható, hogy a hajó orra és fara erőteljesen felfele ível. A hajó egyik végén ül a kormányos, akinek feje sajnos nem látható, ugyanakkor a hosszú kormánylapátok/evezők megléte arra utal, hogy a hajót jól lehetett kormányozni. A hajón nem látható árboc. A hajó közepén lévő kis kabin/fülke kétsoros zászlócskákkal van feldíszítve. Mackay szerint nádból készült hajóról van szó.³⁸⁰

Egy terrakotta amuletten (7. kép)³⁸¹ lévő hajóábrázolást láthatunk, amely a legjobb, ezideáig ismert hajóábrázolás a harappai művészetben. Egy lapos testű hajót ábrázol enyhén felfelé ívelő farral és hajóorral, valamint két kormánylapáttal/evezővel a hajó faránál. A hajó közepén egy kabin/fülke látható. Chandra szerint a hajó mindkét végénél tengeri madarak, ún. *“disākāka”*, vagyis égtáj-varjak láthatók, amelyek segítették a tengerészeket a tengeren

³⁷⁸ Schlingloff 1976, 22-23.

³⁷⁹ Ld. 190. old. Felső kép.

³⁸⁰ Mackay 1935, 133. Mackay, E.: *The Indus civilization*. London 1935 (Mackay 1935). Valamint Mackay II (1938), 340-341, 656-657. Mackay, E.: *Further Excavation at Mohenjo-daro: being an official account of archaeol. excavations of Mohenjo-daro, carried out by the Government of India between the years 1927 and 1931*. Vol. I-II. Delhi 1937-1938.

³⁸¹ Ld. 190. old. Középső kép.

történi tájékozódásban.³⁸² Ugyanilyen “égtáj-varjakkal” találkozunk a *Bāveru-jātakāban*³⁸³ is. A hajó közepén lévő kabinnál mindkét oldalról kiemelkedő árbóc látható. Mackay úgy véli, hogy egymáshoz kötött nádból készült hajóról van szó, hasonló, mint amelyet az egyiptomiak használtak a bronzkorban.³⁸⁴

Kacsból került elő egy hajót ábrázoló, téglalap alakú zsírkőpecsét (8. kép)³⁸⁵, mely azért is különleges, mert a hosszúkás alakú hajóábrázolás alatt kétsoros harappai írás is látható. Erről mindössze egyetlen másolat létezik. A hajónak magas teste van és két árbóc látható a hajó közepén. Minden korábbi hajóábrázolásnál az volt a jellemző, hogy az árbocok a hajó két végén szerepeltek. A szabadon álló árbocok egyértelműen arra utalnak, hogy egy kisebb tengerjáró hajóról van szó, maguk az árbocok is meglehetősen alacsonyak. Úgy tűnik tehát, hogy ebben az esetben rövidebb árbocot szereltek a hajóra és csak egy vitorlája volt. A hajó faránál két kormánylapát/evező látható.

A harappai kultúrában tehát minden bizonnyal fontos szerepet játszottak a hajók, a hajóábrázolások esetében ugyanakkor, leszámítva egyet, általában egyszerű és vázlatos ábrázolásokról van szó. A hajók nagy része nádból épült, de kutatók általános véleménye szerint olykor fából is készültek hajók. A kutatók körében a mai napig nincs megegyezés arra vonatkozólag, hogy ezekkel a hajókkal csak folyami, illetve partmenti és partközeli hajózást, avagy rendszeres tengeri kereskedelmet is folytattak-e távoli országokkal.

Mookerji munkájában elsősorban az India keleti partjánál talált, az i. u. 2-3. századból való Szátaváhana-érméket emeli ki, amelyek kétvitorlás hajókat ábrázolnak, egyértelműen utalva arra, hogy ezek a tengeren közlekedő nagyméretű és nagy súlyú hajók voltak. Az Ándhra-korban kiterjedt tengeri és szárazföldi kereskedelemről lehet beszélni Nyugat-Ázsiával, Görögországgal, Rómával és Egyiptommal, ugyanúgy mint Kínával.³⁸⁶ A hajóábrázolással ellátott Ándhra-érmék közül az első érmén (9/a. kép)³⁸⁷ a hajó fedélzete nem egyenes, hanem erőteljesen felfelé ívelő. A hajó bal végén egy golyó látható, rajta pedig egy zászló. A hajó jobboldali végének hátsó oldaláról egy evező része nyúlik ki. A második érmén (9/b. kép)³⁸⁸ látható hajóábrázolás tulajdonképpen hasonlít az előzőhöz, azzal a különbséggel, hogy a hajó szabálytalan kerek alakú, a jobb alsó sarokban erőteljesen megnyúlik. Az érmén lévő hajó bal végénél egy kerek golyó látható. A hajónak kanál-formájú evezője van. A fedélzet egyenes, rajta két kerek alakú tárgy látható, amelyekből a két árbóc emelkedik ki. A

³⁸² Chandra 1977, 156. Chandra, M.: *Trade and Trade Routes in Ancient India*. Delhi 1977 (Chandra 1977).

³⁸³ 339. J.

³⁸⁴ Mackay II (1938), 656-657.

³⁸⁵ Ld. 190. old. Alsó kép.

³⁸⁶ Mookerji 1912, 49-52.

³⁸⁷ Ld. 191. old.

³⁸⁸ Ld. 191. old.

harmadik érmén (9/c. kép)³⁸⁹ lévő hajóbrázolás sem különbözik sokban az előző kettőtől, a hajó fedélzete ebben az esetben sem egyenes, hanem enyhén felfelé ívelő, a hajó jobboldali végének oldalán pedig nem egy, hanem két kanál-formájú evező látható. A negyedik érmén (9/d. kép)³⁹⁰ lévő hajóábrázolásról nem találtam leírást, de amint az ábrán jól látszik, a hajó formája eltér az előző hárométól. A hajó teknő-alakú, egyenes fedélzetű, bal végének hátsó oldalánál két evező látható. A hajó közepéről két árboc emelkedik ki, mindkettő tetején egy-egy zászló lebeg. A részletekből kihámozható, hogy mind a négy hajó esetében számos árbócfeszítő kötél lehetett a fedélzeten. Azt azonban sajnos nem lehet kivenni az ábrázolásból, hogy miként kormányozták a hajót.

Ingo Strauch, a Sokotra szigetén lévő barlangban talált hindu és buddhista személyek által készített falfeliratokkal kapcsolatban azt mondja, hogy a szokotrai hajóábrázolások teljesen hasonlítanak az i. u. 2. századból való, közép-indiai szátaváhana érméken lévő hajóábrázolásokra. A sokotrai hajók vitroláinak száma ugyan bizonytalan, de a hajónak két evezője van.³⁹¹

4.4. A kereskedelemben szereplő indiai termékekről

A buddhista forrásokban számos szárazföldi és tengeri kereskedelemmel kapcsolatos történetet olvashatunk, a kereskedelemben szereplő indiai termékekről azonban meglehetősen kevés információnk van. Székely Melinda munkájában alaposan és részletesen foglalkozik a Róma és India közötti kereskedelemben szereplő indiai termékekkel.³⁹² Véleménye szerint az Indiából a Római Birodalomba szállított legjelentősebb termékek a drágakövek, féldrágakövek, igazgyöngyök, bors, fahéj, elefántcsont és teknősbékapáncél. Ezeken kívül nárdust, ébenfát, tíkfát, gyapotcserjét, rizst, szezámmagot, indigócserjét, köménymagot, illatos gyógynövényeket, fűszereket és parfümöket szállítottak Rómába, elsősorban Dél-India kikötővárosaiból. Ugyanezekről a helyekről szerezték be a rómaiak azokat az állatokat, amelyeket egzotikus házi kedvencnek vagy a különböző játékokhoz szántak, így a tigriseket, az egyszarvú rinocéroszokat, kutyákat, papagájokat, pávákat és más madarakat.³⁹³

Abban a legtöbb kutató egyetért, hogy a korabeli távolkereskedelemben szereplő áruk nagy része luxuscikknek számított, a hétköznapi használatban szükséges termékeket az átlag indiai a kisebb helyi piacokon szerezte be.

³⁸⁹ Ld. 191. old.

³⁹⁰ Ld. 191. old.

³⁹¹ Staruch 2012, 167.

³⁹² Székely 2008, 50-77.

³⁹³ Székely 2008, 50.

Az alábbiakban megpróbáltam összegyűjteni a buddhista forrásokban fellelhető utalásokat a fontosabb indiai termékekre, és egy összefoglaló képet nyújtani arról, hogy mit lehet tudni ezekről.³⁹⁴

Az *Apannaka-jātakāban*³⁹⁵ találunk egy rövid leírást különböző árukról és termékekről, amelyeket *Anāthapiṇḍika* vitt magával a *Jeta-vana* parkba tartózkodó Buddhának és tanítványainak. A felsorolásban szerepelnek: virágfüzerek (koszorúk), jól illatozó termékek/összetevők (azaz parfümök), kenőcsök, szezámolaj, méz, melasz, illetve ruházat és öltözk.³⁹⁶

A felsorolásból kitűnik, hogy a ruházat nagyon fontos kereskedelmi cikknek számított a korai időkben. A korabeli ruhák alapanyaga len, kender (*sāna*), vagy gyapotból (*kappāsa*) készült pamut volt.³⁹⁷ A gyapotról azt írja Székely Melinda, hogy a nyugatiak szemében az egyik alapvető csodát a „gyapjat termő fák” jelentették. Régészeti kutatások mára már bizonyossá tették, hogy a gyapot létezett Indiában. Lehetséges, hogy innen importálták a Közel-Keletre. Nagy Sándor idején a mai Bahrein területén is termesztettek gyapotot. A görögöknél Hérodotos és Ktésias említi először, később Nagy Sándor történetírói sok helyen beszámolnak róla.³⁹⁸ A páli nyelvű buddhista irodalom alapján feltételezhetjük, hogy a korban kiterjedt gyapottermelés volt és a gyapot általános kereskedelmi cikknek számított már a nagyon korai időkben. A *Tundila-jātaka*³⁹⁹ és a *Mahājanaka-jātaka*⁴⁰⁰ elbeszélése szerint a Benáresz közeleiben lévő földterületen gyapotot ültettek, ennek a gyapotterületnek a neve; *kappāsa-khetta*. Ezt a gyapotot tehát minden valószínűség szerint már a Buddha korában feldolgozták Benáreszben. Érdeemes megjegyezni, hogy gyapotot ezen a területen, vagyis Benáresztől nyugatra egészen Agra vidékéig, a mai napig termelnek. Azt nem tudjuk megmondani, hogy pontosan mikortól importáltak Indiából gyapotot. Annyi bizonyosnak tűnik, hogy Amasis egyiptomi fáraó uralkodása⁴⁰¹ alatt a gyapotot ismerték Egyiptomban, holott az ott nem nőtt. Az egyiptomi gyapottal kapcsolatban Karttunen azt mondja, hogy az

³⁹⁴ Az elemzés során nagy segítséget nyújtott Székely Melinda munkája.

³⁹⁵ I. J.

³⁹⁶ A páli szövegben a felsorolás a következőképpen szerepel: *mālāgandhavilepananācēva sappitelamadhuphānitavattacchādanāni*. (*mālā*=virágok, virágfüzerek; *gandha*=illatozik (ghrā, ghrāti) a *gandha* gyakran szerepel együtt a *mālā*val, vagyis a virág illatozik; *vilepan*=(vi+lepana) kozmetikum, parfüm; *sappitela*=(sappi+tila) szezámolaj; *madhu*=méz; *phānita* (egy csupor melasz; a melasz sűrű, barna, kellemetlen ízű, nagy cukortartalmú szörplé. Eredeti formában sehonnan se lehet beszerezni, csak ahol cukorgyártással foglalkoznak, *vattā* =ruházat, *acchāddanā/acchādet*=(ā+chādeti)=elrejtőzik, felöltözik, felvesz valamit vagyis öltözk).

³⁹⁷ A gyapotszálak „Genus Gossypium” magházát burkoló szörzet szála. A gyapotszálakat a textilipari szaknyelvben a leszedést követő állapotától nevezik pamutnak.

³⁹⁸ Székely 2008, 67.

³⁹⁹ 388. J.

⁴⁰⁰ 539. J.

⁴⁰¹ I. e. 570-525. Ő volt a 26. ún. száizs-i dinasztia 5. fáraója.

nagy valószínűséggel afrikai gyapot volt, a bahreini gyapotról ugyanakkor sajnos nem tudjuk megmondani, hogy őshonos volt-e, vagy Indiából került a Közel-Keletre. Azt a szerző is elismeri, hogy a görögöknél Nagy Sándor hadjárata után a gyapot még mindig ritkaságnak számított, ugyanakkor feltételezhető, hogy kiterjedt gyapottermelésről beszélhetünk Indiában már a Buddha korában is és ez a gyapot minden bizonnyal megjelenik a kereskedelmi árucikkek között is.⁴⁰²

Az ún. pázsitfűfélék közül szeretném kiemelni a cukornádat (*ucchu*). A cukornáddal bevetett terület az *ucchu-khetta* volt, a cukornád vetőmagja pedig *ucchu-bīja*. Arra Sharma is utal a Buddha-korabeli mezőgazdasági többlet fejtegetése kapcsán, hogy a cukornád mély szántást igényelt, amely minden bizonnyal csak vaseke alkalmazásával valósulhatott meg.⁴⁰³ Székely Melinda szerint Nagy Sándor történetírói nem említik a cukornádat (*Saccharum officinarum*), ugyanakkor a *saccharum* név a cukor indiai nevéből vezethető le. A szerző szerint felmerült az az elképzelés, hogy a klasszikusok beszámolóí inkább az Indiában gyógyszerként használt bambuszmézre (bambuszmanna vagy tabashir) illenek. Az Ájurveda azonban azt írja, hogy igazi cukrot is használtak gyógyításra. Úgy gondolták, akárcsak Nyugaton, hogy jót tesz a gyomornak. Aelianus néhány ismeretlen hellénisztikus szerzőre hivatkozva írja, hogy a harci elefántoknak rizsből vagy cukornádból készített bort adtak. Ptolemaios tabrobanéi méze talán szintén utalás a cukorra.⁴⁰⁴

A szántóföldi növények közül mindenekelőtt a rizst szeretném kiemelni. A rizs a borssal együtt Nyugaton feltehetőleg már az i. e. 5. században megjelent, erre utal az is, hogy Hérodotos ismerte a rizst. Karttunen szerint ugyanakkor sokféle gabona és hüvelyes növény volt Indiában, így Hérodotos minden bizonnyal nem a rizst nevezte meg. Ugyanakkor tény, hogy Mezopotámiában ebben az időben jelent meg. A rizsről azt írja Székely Melinda, hogy Északnyugat-Indiában már az őstörténeti korszaktól fogva termesztették, és számos változata volt. Nyugaton Nagy Sándor hadjárata után vált jól ismertté. A rizs a római kor alatt nemzetközi árucikké vált, a Periplus több helyen is említi: Barygazából exportálták és Kelet-Afrika valamint Socotra piacterein át közvetítették. A mű szerint Gedrósziában és Barygazán túl termelték. Bár sok szerző megemlíti, hogy Indiában alapvető ételnek számított, Nyugaton csak gyógyászati cikként használták.⁴⁰⁵

Kétségtelen, hogy a rizst már az őstörténeti korszaktól fogva termesztették Északnyugat-Indiában. Az Indiában termelt rizsfélék az *Oryza sativa* fajtájába tartoznak. Ez a

⁴⁰² Karttunen 1989, 52.

⁴⁰³ Sharma 1982, 215.

⁴⁰⁴ Székely 2008, 69.

⁴⁰⁵ Székely 2008, 69.

fajta mutáció és szelekció révén egy vadrizs fajtájából alakult ki. A rizs domesztikációja minden bizonnyal egy térben és időben kiterjedt folyamatként képzelhető el. Több domesztikációs központtal kell számolnunk és léteztek Indián kívüli központok is. A világon a legkorábbinak tartott rizslelet a mai thaiföldi Nok-Nok-Tha-ból az i. e. 3500 körüli időből származik. A korai indiai rizsleletek közül Wojtilla⁴⁰⁶ a Bihár állambeli Chirandban előkerült rizsleletet nevezi meg, amelynek kora az i. e. 3500-2500 közötti periódus. Véleménye szerint számolnunk kell a rizs jelentősebb előfordulásával az indus-völgyi államokban is.

A Buddha idején Indiában a rizs az egyik legfontosabb gabonának és egyben fontos kereskedelmi cikknek is számított. A páli nyelvű buddhista forrásokban a rizsnek számos változata ismert. A két legfontosabb változata a *sāli* és a *vīhi* volt. A védikus *vrīhi* (páli: *vīhi*), amely az esős évszakban termő rizs, abban különbözik a késővédikus *sālītól* (páli: *sāli*), a téli időszakban termő rizstől, hogy míg az előbbire nem, addig az utóbbira jellemző volt az átültetés. Mindkét rizsfajta Magadhában és Uttar Pradés északkeleti részén termett. A *vīhit* tehát az esős évszakban ültették és annak végén learatták. A *sālīt* szintén az esős évszakban vetették, de a téli időszakban, decemberben vagy januárban aratták. A forrásokból az is kitűnik, hogy a *vīhi* csekélyebb értékű volt a *sālinál*, ezért elősorban az alacsonyabb társadalmi rendbe tartozók fő étele volt. A páli nyelvű forrásokban a *tanḍula* is gyakran előfordul a rizs megjelölésére és általában a szezámmal (*tila*) együtt említik. Valószínűleg a *tanḍula* a főtt rizsre utal, a kifejezés ugyanis elsősorban a buddhista tanítványoknak adott alamizsnával kapcsolatos szövegekben fordul elő.⁴⁰⁷

A lennel kapcsolatban Székely Melinda azt írja, hogy a lent jelölő indiai szavak már a Védákban megjelentek az öltözködéssel kapcsolatban, bár említése néhány forrásban inkább gyapotra utalhat. Nearchos például azt mondja, hogy az indiaiak vászon ruházatot viselnek, de úgy folytatja, hogy az anyagát fákról szedik. Plinius is gyapotból készült „vestes lineae”-t említ.⁴⁰⁸

A fűszernövények közül fontos kereskedelmi cikk volt a szezám (*Sesamum indicum*) is. Székely Melinda szerint a szezám Kelet-Indiából származik. Termése sok magvú, hosszúkas tok, amelyben lapos, 2-4 mm hosszú magvak találhatók. A magvak olajtartalma 40-60% közötti, így ma is Dél-Ázsia legfontosabb olajnövénye. Fő termesztője India. Hidegen sajtolva fogyasztják, melegen sajtolva kozmetikumokhoz, kenőanyagokhoz használják. A görögök már Nagy Sándor hadjárata előtt is ismerték. Mezopotámiába korán eljutott, Hérodotos is hallott mezopotámiai szezámról. Ktésiasz röviden ír az indiai szezámolajról.

⁴⁰⁶ Wojtilla 1990, 166-171.

⁴⁰⁷ Sharma 1982, 218.

⁴⁰⁸ Székely 2008, 70.

Theophrastos szerint a fehér magvú a legjobb. Aristobulos írta taxilai brahmanokról, hogy szezámolajat használtak, és „minthogy sok méz és szezám volt ott felhalmozva, abból ingyen kalácsot készítettek maguknak és azzal táplálkoztak. A Periplus szerzője Barygaza exportcikkei közé sorolja, és azt állítja, hogy egy részét a Vörös-tenger déli kikötőiben értékesítették.⁴⁰⁹ A *Vannupatha-jātakāban*⁴¹⁰ azt olvashatjuk, hogy a karavánvezető a sivatagon történő átkeléshez fát, vizet, szezám- és rizsszemeket visz magával.

A borsról tudjuk, hogy Athénban már az i. e. 4. sz.-ban árulták. Úgy tűnik ugyanakkor, hogy mind a borsot, mind pedig a rizst ismerték Görögországban, de a hellenisztikus időszakban nagyon ritkának számított. A borsról azt írja Székely Melinda, hogy kis mennyiségben valószínűleg már Nagy Sándor előtt eljutott a görögökhöz, a császárkori Rómában pedig a bors a Római Birodalom és India közötti tengeri kereskedelem legfőbb árucikke volt.⁴¹¹

Az élő állatok közül fontos kereskedelmi árucikk volt a ló, mindenek előtt a Szindh tartománybeli⁴¹² lovak. Erről tanúskodik a *Vātagga-sindhava-jātaka*,⁴¹³ amelyben a *Bodhisatta* a Szindhből való lovak családjában született újjá (*sindhavakula*), és mint szép termetű paripa a „Szél-Szindh-Ló” nevet kapta (*vātaggasindhava*). A buddhista születéstörténetekben arról is olvashatunk, hogy a keleti területek uralkodóit nyugati vagy északi területekről származó lovakkal látták el. A *Suhanu-jātaka*⁴¹⁴ arról számol be, hogy az északi területekről lókereskedők érkeztek Benáreszbe, a királyi udvarhoz, hogy eladják lovaikat a királynak.

Az elefántról elmondható, hogy Hérodotos nem hallott indiai elefántról. Karttunen szerint az elefánt szót ugyan kétszer is említi, de semmi konkrétat nem mond az állatról, és csak az afrikai fajtára utal.⁴¹⁵ Székely Melinda szerint az i. e. 4. századi Ktésias ismerte az indiai elefántot, állítása szerint ő maga is látott Mezopotámiában, sőt az elefánt erejéről és a harcban való felhasználásukról is ír. A szerző szerint Indiában régtől fogva használtak harci elefántokat páratlan erejük, idomíthatóságuk és az ellenséges gyalogságra és lovasságra gyakorolt pszichológiai hatásuk miatt. Az első európai uralkodó, akinek seregében elefántok vonultak, Nagy Sándor volt. Elefántjainak száma i. e. 326-ot követően 200 fölött volt, ezeket elsősorban teherhordásra használta. Itáliában az elefántokat Plinius szerint a Pyrhossal vívott

⁴⁰⁹ Székely 2008, 65.

⁴¹⁰ 2. J.

⁴¹¹ Székely 2008, 61-62.

⁴¹² A mai Pakisztán területén van. Pakisztán négy tartománya közül a második legnagyobb. Székhelye Pakisztán legnagyobb városa, Karacsi.

⁴¹³ 266. J.

⁴¹⁴ 158. J.

⁴¹⁵ Karttunen 1989, 51.

háború során ismerték meg, i. e. 280-ban. Rómában pedig csak öt évvel később, i. e. 275-ben tűntek fel egy diadalmenetben.⁴¹⁶

Az élő állatok közül mindenképp meg kell említeni a pávát is, amely a páli nyelvű buddhista források szerint fontos kereskedelmi árucikk volt már a nagyon korai időktől fogva.⁴¹⁷

Összegzésként elmondhatjuk, hogy a korabeli tengerentúli kereskedelem kérdése a mai napig nyitott kérdés. Minden bizonnyal létezett a korban tengeri áruforgalom, de hogy a hajókkal meddig jutottak el, pontosan milyen ismeretekkel rendelkeztek a távoli országokról és mennyire volt intenzív az Indián kívüli területekkel való kereskedelem, arra nehéz választ adni. A kereskedelmi kapcsolatok elsősorban az Indiától észak-nyugatra fekvő területekkel volt jellemző. Minden bizonnyal luxusereskedelemről volt szó, cserekereskedelem formájában.

A tény, miszerint a legtöbb, tengeri kereskedelemmel kapcsolatos történet hajótöréssel végződik, de mindenképpen a tengeren történő nehézségekről számol be, arra enged következtetni, hogy a hajóépítés még nagyon kezdetleges szinten állt, egyszerű hajókról és csónakokról volt szó, amelyekkel nehéz és bizonytalan volt a tengeri utazás.

A hajózás a belső vizeken minden bizonnyal közvetlen megfigyeléssel is lehetséges volt, bárminemű műszer segítsége nélkül. A nyílt tengeren történő tájékozódáshoz azonban elengedhetetlen volt valamiféle tájékozódási eszköz vagy ismeret. A tengerészek minden bizonnyal rendelkeztek némi csillagászati ismeretekkel, a hajókat a nap és a csillagok útjához igazodva, hozzávetőleges körülbelüliséggel kormányozták évszakoktól függően. A *Jātakák*ban olvashatunk olyanról is, hogy ún. égtáj-varjút, illetve partokat kémlelő madarakat vittek magukkal a tengerészek, vagyis a madarak segítségével tájékozódtak a tengeren. A buddhista szövegek kihangsúlyozzák a kapitány képességeit, hajózási tapasztalatait, tudását a tenger viselkedéséről és színeinek jelentéséről, a szél változásairól.

Ehhez járult hozzá az is, hogy a korabeli kereskedők ugyan figyelték és tanulmányozták a tengert, nem rendelkeztek elegendő és mély ismeretekkel annak viselkedésére vonatkozólag, ezért általában hirtelenül és váratlanul érték őket a tengeren uralkodó és a tengerekkel kapcsolatos természeti erők.

Annyi biztosan elmondható, hogy a korai buddhizmus szoros kapcsolatban állt a kereskedelemmel és a kereskedelmi központok terjedésével. Ez a Maurják utáni időszakban is kimutatható. Ebben az időszakban a buddhizmus elterjedt és megalapozott vallás lett Északnyugat-Indiában, valamint a Dekkán nyugati és keleti részén. Ezen a vidéken a

⁴¹⁶ Székely 2008, 74-75.

⁴¹⁷ Ld. 4.2.4 Kereskedelem a Babilon Királysággal c. alfejezet.

buddhista centrumok a kereskedelmi utak mentén, illetve a kereskedelemmel szoros kapcsolatban álló városokban és településeken jöttek létre. Ezen túlmenően úgy tűnik, hogy a buddhizmus megtartotta erős jelenlétét még az i. u. 2. században is, elsősorban az indiai városi lakosság körében, a kereskedelemben és az ezzel szorosan összefüggő kulturális misszióban. Felföldi szerint a közép-ázsiai területeken megjelenő erős indiai eredetű jellegzetességek és elsősorban a buddhizmus megjelenése és terjedése egyszerűen a Selyemúton terjedő erős kulturális hatásnak tudhatók be, amelynek közvetítői a kereskedők, illetve buddhista szerzetesek voltak.⁴¹⁸

Szólni kell arról is, hogy a főleg nyugat-indiai és elsősorban buddhista kereskedők erőteljes jelenléte a tengeri kereskedelemben még az időszámításunk utáni századokban is jellemző volt, amikor virágzó tengeri kereskedelemről beszélhetünk India és a Római Birodalom, illetve India és az egész nyugati világ között. A Sokotra szigetén a Hoq barlangban talált, az i. u. 1. századtól egészen az i. u. 5. századig terjedő időszakból származó feliratok erről tanúskodnak.⁴¹⁹

⁴¹⁸ Felföldi 2013, 48-51. Felföldi Sz.: *Élet a késő ókori, kora középkori Selyemúton. A 3-4. századi Nija a régészeti leletek és az írott források tükrében*. PhD Disszertáció. Szegedi Tudományegyetem. Szeged 2013 (Felföldi 2013).

⁴¹⁹ Strauch 2012.

5. A társadalmi változásokról. Az új kereskedői réteg felemelkedése

A Buddha korában egy új, megváltozott szerepet betöltő társadalmi réteg felemelkedésének és megerősödésének lehetünk tanúi. Az indiai *varṇa*-rendszer magába foglalja a *vaiśya* (páli: *vessa*) *varṇát*, mint a harmadik társadalmi rendet, akiknek feladatáról és pontos tevékenységéről azt olvashatjuk az i. e. 2. - i. u. 2. század között összeállított Manu törvénykönyvben,⁴²⁰ hogy a marhák gondozását, az adományozást, az áldozatok és a (Véda)-tanulmányozását, a kereskedést, a pénzkölcsönzést és a földművelést a *vaiśyának* jelölte ki *Brahmā*.⁴²¹

Fick azt mondja a páli *vessa* fogalommal kapcsolatban, hogy az elnevezés ritkán fordul elő a buddhista páli nyelvű irodalomban. Leginkább a kaszt-kérdésről folytatott elméleti fejtegetésekben és vitákban szerepel, és nem kifejezetten egy társadalmi osztályt vagy foglalkozási csoportot jelöl. Fick úgy látja, hogy ebben a korban a bráhmaṇista rendszer szerinti *vessa* kasztról nem is lehet beszélni, ugyanis az elnevezés nem egy, a születés által meghatározott társadalmi rendet, hanem sokkal inkább egy, a maga erejéből felemelkedett, jelentős társadalmi pozíciókat betöltő, körülhatárolt, zárt társadalmi csoportot jelölt.⁴²²

5.1 A *gahapati* fogalma a buddhista irodalomban

5.1.1 A fogalom a páli nyelvű buddhista irodalomban

A páli irodalomban gyakran előforduló kifejezés, a *vessa varṇán* belül, a *gahapati*, (háztulajdonos, a ház feje).⁴²³ Az összetételben szereplő *pati* urat, mestert jelöl, de mindenképpen méltóságra, magas pozícióra, hatalomra, sikerre és szerencsére utal.⁴²⁴

A kifejezés az idők során jelentésváltozáson ment keresztül. A Vedákban és a *Brāhmaṇákban* a *gahapati* a nagy áldozatok megrendelője, a Buddha korában pedig már egy nagy, patriarchális háztartás urát jelentette, akinek hatalma miatt szenteltek figyelmet és aki vagyonával tetszése szerint rendelkezett. Annyi bizonyosnak tűnik, hogy a *gahapatik*

⁴²⁰ Manu törvénykönyve 1.90. Bühler, G.: The Laws of Manu: translated with extracts from seven commentaries. In: *Sacred Books of the East* (25). Ed. M. Müller. Oxford 1886 (Bühler 1886).

⁴²¹ *Brahmā*: a hinduizmus istenháromságának tagja, a teremőisten, aki a buddhizmusban alárendelt szerepet játszik.

⁴²² Fick 1897, 146-147. Fick, R.: *Die Sociale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Mit besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage. Vornehmlich Auf Grund der Jātaka dargestellt*. Kiel 1897 (Fick 1897).

⁴²³ Angol: master of the house, householder, német: Herr des Hauses, Hausherr, v.ö.: római pater familias. Az angol nyelvű szakirodalomban a szót 'gentleman farmer'-nek fordítják.

⁴²⁴ PED 1921-1925, 248. Cone 2010, 40

megkülönböztették magukat a népeesség nagy tömegétől, sokszor jelentős pozíciókat töltöttek be. Jó hírnevüknek és gazdagságuknak köszönhetően a királyi udvarban is fontos szerepet játszottak. A király környezetében szolgálók felsorolása során vagy a miniszterekkel és a *brāhmaṇák*kal együtt a harmadik helyen említik őket, vagy pedig önállóan a legutolsók között.⁴²⁵ Fick szerint az indiaiak számára a *gahapati*, mint egy kaszt jelenik meg, a brāhmaṇista rendszeren belüli harmadik, vagyis *vessák* (*vaiśyák*) között, a kasztok felsorolásakor a *brāhmaṇák* és a *khattiyák* (*kṣatriják*) után, a harmadik helyen szerepelnek. Az tény, hogy a *gahapati* pozíció és státusz öröklődött a családon belül, a *gahapati* még akkor is *gahapati* maradt, ha elvesztette vagyonát és megélhetése érdekében kénytelen volt alantasabb munkát végezni. Fick azonban úgy véli, hogy a *gahapati* tisztség és státusz öröklésének valamint a saját csoporton belüli házasodásnak a ténye önmagában még nem elegendő ahhoz, hogy egy kasztot lássunk benne. Szerinte inkább egy különleges társadalmi osztályt és állapotot jelöl.⁴²⁶

A páli nyelvű forrásokban, elsősorban a *Vinaya*-szövegekben a *gahapati* az, aki egy házban él. Wagle – Hornerre hivatkozva – ezzel kapcsolatban kifejtette, hogy az *ajjhāvasati* szó⁴²⁷ magába foglal egyfajta tulajdonjogot is. Vagyis a *Vinaya*-szövegek szerinti *gahapati* nem pusztán háztulajdonost jelent, hanem egyben a háztartás fejét is. Erre utal maga a kifejezés is; *gahata* (*gr̥hastha*), tehát a *gahapati* „a család és a háztartás feje” kifejezéssel adható vissza. Olyasvalakit jelöl, aki teljeskörű tulajdonjoggal rendelkezik a háztartás fölött. Ennek megfelelően teljes felelősséggel viseltetik a háztartás iránt, ő egyben a családi szent tűz őrzője (*gahapatiaggi*), amely felelősséget utódja megörököl.⁴²⁸

Gombrich véleménye szerint az irodalmi *gahapati* jelentése: háztulajdonos, a háztartások és egyben a család feje. A háztartás magába foglalta nemcsak a közvetlen háztartás tagjait, hanem a szolgákat és egyéb alárendelteket is. Véleménye szerint az ókori szövegekben említett háztulajdonosok alatt az első három *varṇā*ba tartozó családok fejét, vezetőjét kell érteni. Mivelhogy a *brāhmaṇák* és a *kṣatriják* a társadalomnak csak kis részét tették ki, ezért a fogalom inkább a brāhmaṇizmus által „osztályozott” *vaiśya* (*vessa*) család fejeire vonatkozhatott. Bár maga a *vessa* fogalom ritkán kerül elő a buddhista forrásokban, csak abban az esetben, amikor a brāhmaṇizmus általi osztályozó és társadalmi minősítésekről esik szó, tehát semmiképpen sem természetes megjelölése egyfajta társadalmi státusznak. A *gahapati*knak leg többjének saját földje volt és gyakran voltak munkásai, dolgozói is, akik a

⁴²⁵ Fick 1897, 164.

⁴²⁶ Fick 1897, 164-166.

⁴²⁷ PED 1921-1925, 16. *Ajjhāvasati*: *adhi+ā+vas*=egy házat birtokolni, letelepülni, háztulajdonos: letelepült élet. Cone 2001, 37.

⁴²⁸ Wagle 1966, 151-152., és 155-156.

fizikai munkát végezték, miközben a *gahapati* úgymond üzleti úton volt. A szövegekből jól kivehető a szabad parasztok (*kassaka*) jelenléte, akik vagy saját földdel rendelkeztek, vagy bérelték azt, de mindenképpen ők biztosították a *gahapati* és a *seṭṭhi*⁴²⁹ megélhetésének alapját. Az átlag *gahapati*, aki a Buddhát és a közösséget anyagilag is támogatta, a legtöbb esetben saját városi házzal rendelkező ún. úriember farmer, de mindenképpen ők voltak az első példaképei annak, hogyan lehet üzleti tőkére szert tenni.⁴³⁰

Ugyancsak a *Vinaya*-szövegekben olvasható a kifejezés egy másik jelentése is, miszerint; a királyt, a királyi szolgákat és a *brāhmaṇák* leszámítva mindenki más *gahapati*.⁴³¹ Wagle szerint meglehetősen ellentmondásos ez a megjelölés, ugyanis néhány esetben találkozunk pl. *brāhmaṇa gahapatival* is. A fogalom minden bizonnyal a jómódú és nagy befolyást gyakorló emberek általános megjelölésére szolgált.⁴³² A védikus *gahapati*ből a páli nyelvű forrásokban megjelenő viszonylag gazdag és tehetős *gahapati* egyben a társadalomban meglévő és egyre növekvő egyenlőtlenségeket tükrözi vissza.⁴³³

Gombrich szerint fontos kihangsúlyozni a különbséget aközött, amit a fogalom jelent és amire vonatkozik. A *gahapati* jelentése egyszerű és változatlan, a társadalmi közeg azonban, amire utal, változik.⁴³⁴ A *Kevaṭṭa-suttā*ban olvashatunk *Kevaṭṭāról*, a *gahapati* fiáról (*kevaṭṭa gahapatiputta*), aki egyszerű városi polgár, nincs semmilyen kapcsolata se kereskedelemhez, se gazdagsághoz vagy jóléthez.⁴³⁵

A páli nyelvű buddhista irodalomban a *gahapati* általában tehát úgy jelenik meg, mint jómódú földtulajdonos vagy kereskedő. A *gahapati*, különösen a *brāhmaṇa gahapatival* és a *seṭṭhi gahapati*⁴³⁶ gazdag, nagy társadalmi és politikai befolyással rendelkező városi személy volt. Vagyona és társadalmi helyzete megkülönböztette a hétköznapi emberektől. A társadalmi ranglétrán a *brāhmaṇák* és a *khattiyák* után állt és így a harmadik legfontosabb társadalmi csoportot alkották. De a fogalom sokkal inkább egy gyakorlati társadalmi csoportot jelölt és nem pedig kasztot.

⁴²⁹ Kereskedő. A fogalomról bővebben ld. 5.2 A szkt. śreṣṭhīn (páli: seṭṭhi) fogalma a buddhista irodalomban c. fejezet. 110-118. old.

⁴³⁰ Gombrich 1988, 56-57.

⁴³¹ Horner III (1940), 222. Horner, I. B.: *The Book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka)* III. London 1940 (Horner 1940).

⁴³² Wagle 1966, 151-152. A páli nyelvű szövegekben számos olyan *gahapati* szerepel, aki bőkezűségéről volt híres. Ilyen volt pl. *Anāthapiṇḍika*, a gazdag kereskedő, aki megvette *Jeta* hercegtől a *Jeta-vana* parkot és odaadományozta a Buddhának és tanítványainak.

⁴³³ Wagle 1966, 154.

⁴³⁴ Gombrich 1988, 56-57.

⁴³⁵ DN 1.11. Rhys Davids 1899, 272-276.

⁴³⁶ Jómódú városi kereskedő.

5.1.2 A *gahapati* a Maurja-korszak után és a Gupták előtti időszakban

A kereskedelem kiterjedésével a *gahapati* elsősorban kereskedőt jelölt, illetve kereskedelmi társaság tagját, olykor a városi kereskedelmi gyülekezetek fejét. Bhattacharya⁴³⁷ Lüders listáját idézi, ahol több mint 39 esetben a *gahapati* kereskedelmi tevékenységgel függ össze. A *gahapati* tehát az a személy, aki mint *śreṣṭhin*,⁴³⁸ mint *sārthavāha*,⁴³⁹ vagy mint *hairaṇyaka*⁴⁴⁰ jelenik meg. A szerző szerint a *gahapati* fogalma a kereskedői társaság tagját jelölte.⁴⁴¹

A *gahapatit* néhány alkalommal kapcsolatba hozzák a földműveléssel is. Ebben az esetben a *kuṭumbika* fogalmát együtt említik a *gahapatival*. A *kuṭumbika* jelentése elsősorban földművelő, földműves-gazda.⁴⁴² Fick azon a véleményen van, hogy nem volt lényeges különbség a *gahapati* és a *kuṭumbika* foglalkozás és hivatás között. A *Jātakákban* a *kuṭumbika* pedig elsősorban azt a személyt jelöli, aki gabonával vagy más terménnyel és termékkel üzletel, valamint pénzt ad kölcsön.⁴⁴³ A *Sālaka-jātakában*⁴⁴⁴ arról olvashatunk, hogy a *Bodhisatta* egy *kuṭumbika*-családban született újjá, és gabona eladásából tartotta el magát.⁴⁴⁵ A *Succaja-jātaka*⁴⁴⁶ bevezetőjében egy *Sāvattihī*ből származó *kuṭumbikáról* olvashatunk, aki feleségével együtt egy faluba igyekezett, hogy behajtson egy adósságot.⁴⁴⁷ A *Satapatta-jātakában*⁴⁴⁸ szintén egy *kuṭumbikáról* olvashatunk, aki ezer *kaḥāpaṇa* összeget adott kölcsönbe egyik társának, azonban meghalt, még mielőtt visszakapta volna a kölcsönadott összeget. Az elhunyt *kuṭumbika* fiai elhatározták, hogy rendezik apjuk dolgát, ezért felkerekedtek egy faluba, majd miután visszaszerezték az ezer *kaḥāpaṇát*, újra visszatértek Benáreszbe.⁴⁴⁹

Bhattacharya szerint elfogadható ugyan Wagle azon véleménye, miszerint a *gahapati* alatt elsősorban tehát a háztartás fejét kell érteni. A gondot ugyanakkor az jelenti, hogy a buddhista irodalomban a *gahapati* elsősorban egy, a *brāhmaṇákkal* és *khattiyákkal* szemben

⁴³⁷ Bhattacharya 1976, 150. Bhattacharya, S.: The Meaning and Significance of the Term Gahapati. (During the Post-Mauryan and Pre-Gupta-Period). In: *Archív Orientální* 44, (1976), 149-152 (Bhattacharya 1976).

⁴³⁸ Páli: *seṭṭhi*. Kereskedő, kiemelkedő, nagy tiszteletnek és megbecsülésnek örvendő személy.

⁴³⁹ Páli: *sārthavāha*. Karavánvezető.

⁴⁴⁰ Páli: *hiraṇṇaka*. Kincstáros, pénztáros. Az, aki arannyal kereskedik, aranyműves.

⁴⁴¹ Bhattacharya 1976, 150-151.

⁴⁴² Jómódú földbirtokos, háziúr, a család feje. PED 1921-1925, 246. Cone 2001, 704. Az angol kifejezés: agriculturist householder.

⁴⁴³ Fick 1897, 166.

⁴⁴⁴ 249. J.

⁴⁴⁵ Cowell I (1957), 186. Az angol fordításban a földbirtokos „landowner” jelentés szerepel.

⁴⁴⁶ 320. J.

⁴⁴⁷ Cowell III (1957), 44. Az angol fordításban ebben az esetben is a földbirtokos jelentés szerepel.

⁴⁴⁸ 279. J.

⁴⁴⁹ Cowell II (1957), 264. Az angol fordításban ebben az esetben is a földbirtokos jelentés szerepel.

álló társadalmi csoportot jelöl. Amennyiben Wagle értelmezéséből indulunk ki, akkor a *brāhmaṇa* és a *khattiya* háztartások fejének is *gahapati*-nak kellett lennie. Ebből adódóan Bhattacharya úgy véli tehát, hogy nem a *gahapati*, hanem elsősorban a *gahata* (*gr̥hasṭha*) kifejezés jelölt házi urat, és utalt a hagyományos értelemben vett háztulajdonosra, illetve a háztartás fejére. Érvelésének bizonyításaként az i. u. 2. századi *Saddharmapundarikā-sūtrā*-ból hoz példákat, amelyben a *gr̥hapati* (*gahapati*) és a *gr̥hasṭha* (*gahata*) kifejezés is szerepel. Amíg az utóbbi minden esetben háztulajdonost, addig az előbbi gazdag és tehetős embert jelölt, aki kincsek és magtárak birtokában volt. A *gr̥hapati* (*gahapati*) tehát nemcsak pénzben, aranyban és gabonában bővelkedett, hanem ő volt az a személy is, aki pénzét folyamatosan befektette, sikeresen üzletelt és kereskedett, pénzt adott kölcsön. Bhattacharya tehát arra a következtetésre jut, hogy a későbbi időkben a *gahapati* kizárólag kereskedőt jelölt, ugyanakkor nem minden kereskedő nyerte el a *gahapati* címet. A *gahapati* megkülönböztetett tagja volt közösségének, elsősorban vagyona és társadalmi szerepe révén. A *gahapati* a falusi és városi kereskedők gyülekezetének és társulásának vezetője és képviselője volt.⁴⁵⁰

Wojtilla egyik tanulmányában⁴⁵¹ a *gr̥hapati* tisztségnevet és méltóságot jelentő elnevezést vizsgálta meg a *Daśakumāracarita* című, i. u. 6-7. századi indiai regényben. A szerző szerint a kifejezés a regényben néhány helyen egészen speciális, az óind irodalomban máshol ritkán előforduló értelemben szerepel.⁴⁵²

5.1.3 A *samaṇa* és a *gahapati* szerepe a korai buddhizmusban

Az i. e. első évezred a különböző vallási irányzatok és iskolák kialakulása a Gangesz-völgyben. A buddhista források egyértelműen utalnak más vallási irányzatokra is.⁴⁵³ India

⁴⁵⁰ Bhattacharya 1976, 151-152.

⁴⁵¹ Wojtilla 1973, 54-57. Wojtilla, Gy.: Két tisztségnevet a *Daśakumāracarita*-ban. Különlenyomat az *Antik Tanulmányok* 20/1, (1973), 54-57 (Wojtilla 1973).

⁴⁵² Wojtilla 1973, 54-57. Összegezve a fogalom jelentéseit: 1. A *gr̥hapati* az elsődleges közösségben (család, nagycsalád) „a ház ura, a család feje, családfő”, *gr̥hasṭha*, *grihin* azaz „telkes paraszt”. Ezekkel rokonértelmű a *dampati* és a *kuṭumbin*. A *gr̥hapati* a nagyobb közösség (falu, város) szabad, tiszteletben álló tagja. Az elnevezés adott esetben egy társadalmi rangot kifejező forma: úr; sir, Herr. 2. Mint a város és falu egyenrangú polgára illetve lakosa lehet helyi vezető *grāmādhyakṣa* illetve *śreṣṭhin*. 3. *Janapadamahattara*, *rāṣṭramukhya*, tartományi vezető. Ilyen értelemben Śatahali („Százekéjű”) esetében a *janapadamahattara* a hivatali címet, a *gr̥hapati* az első pontban jelzett társadalmi rangot, esetleg származást jelölő funkcióval szerepel. A szerző hozzáfűzi azt is, hogy Meyer a *gr̥hapati* fogalmat „Hausmeister, Majordomus” néven fordítja, Wojtilla szerint azonban sokkal inkább elfogadható a fentebb megadott értelmezés és ezzel jól összeegyeztethető az a feltevés is, hogy a Śatahali *gr̥hapati* az adott tartománnyal esetleg valamilyen közelebbi kapcsolatban állhatott és ezért esett rá a király választása.

⁴⁵³ A páli nyelvű kánongyűjteményben hat eretnek szekta neve és vezetője szerepel. A legfontosabbak ezek közül a következők voltak: *dzsainizmus*, megalapítója: Vardhamána Mahávíra; az *ājīvika* (ádzsívika) vallási irányzat, amely legalább félezer éve kihalt már, és szövege sem maradt ránk, így viszonylag keveset tudunk róla. Megalapítója: Makkhali Goszála, a Dzsina tanítványa volt. Ezen kívül voltak még az ún. *materialisták*, vezetőjük: Adzsita Készakambali és az ún. *szeptikusok*, vezetőjük: Szanydzsaja Belatthaputta.

mindig ismert és híres volt filozófusairól, gondolkodóiról már a nagyon korai időktől kezdve, ami mégis megkülönböztette ezt az időszakot és így a buddhizmus felemelkedését is a korábbi időszakoktól, az a *parivrajāka* (páli: *paribbājaka*) vagy *śramaṇa* (páli: *samaṇa*)⁴⁵⁴ mozgalom megjelenése.

A *samaṇa* legfontosabb jellemzője az otthontalanság, a vándorlás, vallási tanítókkal és filozófusokkal való találkozás, a velük folytatott beszélgetés. A vándorlók eltérő nézeteket képviseltek, a közösségtől különváltak, és a *brāhmaṇák* legősibb tanításával szemben annak teljesen az ellenkezőjét hirdették. Különösen azt ellenezték, hogy a tanítás az örökletesség jogán megillette a *brāhmaṇákat*, akik így élvezték az ezzel járó kiváltságokat. A védikus kultúra minden jelképét elvetették, így pl. a szent zsinór viselését, vagy a szimbolikus hajcsomót a fej tetején és nem mutattak be áldozatot sem.

A páli forrásokban számos utalást találunk arra vonatkozólag, hogy a *samaṇák* magukat a *brāhmaṇák* ellenkezőjének tartották, a *brāhmaṇák* pedig megvetették a buddhista szerzeteseket, amiért azok lemondtak a szociális életről és nem teljesítették a háziúri kötelességeket. A *brāhmaṇák* és a *samaṇák* közötti konfliktus gyökere tulajdonképpen a *grhastha* társadalmi szerepének megtagadásában rejlett.⁴⁵⁵ A Buddha korában a *brāhmaṇák* kivétel nélkül háziurak voltak. Fontos kiemelni azt is, hogy a világról való lemondás, és a világtól való visszavonulás eredetileg az orthodox *brāhmaṇák*hoz köthető. Ugyanakkor a korai buddhista irodalomban sehol sem találunk utalást az *āśrama* elméletre, illetve arra sem, hogy a *brāhmaṇák* életük utolsó szakaszában visszavonulnak és lemondanak a világról. Chakravarti szerint mindez arra enged következtetni, hogy az *āśrama* elmélet mint a bráhmaizmus egyik fontos jellemvonása a Buddha korában még nem volt teljes mértékben megfogalmazva és széles körben elterjedve. Talán éppen egyfajta válaszként jelent meg a heterodox hagyománnyal szembeni lemondás kihangsúlyozására.⁴⁵⁶

A buddhisták, szemben a *brāhmaṇákkal* hangsúlyozták, hogy a megváltás az anyagi és a szociális világról való lemondással érhető el. A világi dolgokról lemondók és a háziurak a heterodox hagyományon belüli lét két különböző modelljét testesítették meg. Ugyanakkor mégsem ellentétei, hanem inkább kiegészítői voltak egymásnak, hiszen míg a szerzetes

⁴⁵⁴ A *śramaṇa* szó először a *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*-ban fordul elő, és arra utal, aki vallási értelemben erőfeszítéseket tesz, maga a tő: „*śram*” jelentése: kimerülni, kimeríteni magát, jelentésben a *Brāhmaṇák*-ban jelenik meg, a „*tap*” tövel együtt, ami azt jelenti: fényleni. Ami lényeges, hogy a későbbi *Upaniṣad*-okban és *Dharmasūtrák*-ban, ahol az *āśrama* fogalma megjelenik, a *śramaṇa* fogalma észrevehetően eltűnik, mintha kihalt volna a bráhmaizmus szótárából. A buddhizmus megjelenése után a fogalmat a buddhistákra értik, és általános értelemben lemondókat jelent. Chakravarti 1983, 72. Chakravarti, U.: Renouncer and Householder in Early Buddhism. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 13, (1983), 70-83. (Chakravarti, 1983).

⁴⁵⁵ Thapar 2000a, 914-942.

⁴⁵⁶ Chakravarti 1987, 72.

alamizsnát kapott a háziúrtól, addig az cserébe tanítást a szerzetestől. A buddhizmus szemszögéből nézve a *brāhmaṇák* túlságosan közel álltak a háziúri léthez, hiszen anyagi javakkal, földdel, jószágokkal rendelkeztek és gazdagok voltak. Azért részesültek egyfajta negatív megítélésben a buddhista irodalomban, mert nem voltak teljes mértékben sem háziurak, sem a világi dolgokról lemondók. Az ideális háziúr a buddhista irodalom alapján a *gahapati* volt, akinek szerepe a gazdasághoz volt köthető. A *gahapati* volt az, aki mind a termelésben, mind pedig az újrahasznosításban is részt vett és mindemellett támogatta ajándékokkal és adományokkal a szerzeteseket. Éppen ezért a *gahapati* a korai buddhizmus egyik nagyon fontos elemét képezte, a buddhista társadalom gerincét jelentette. A *brāhmaṇák* ezzel ellentétben nem dolgoztak, ugyanakkor élvezték az ajándékokat. A buddhista filozófia szerint a társadalom tulajdonképpen két kategóriára oszlott: az egyikbe tartoztak a lemondók, a szerzetesek, a *samaṇák*, akik lemondtak a termelésben és újrahasznosításban való részvételről és egyfajta szellemi státuszt töltöttek be. A másikba pedig a háziurak tartoztak, akik részt vettek a termelésben és újrahasznosításban és adományokkal támogatták a lemondókat. A *brāhmaṇák*, akik egyben háziurak is voltak, nem illettek egyik kategóriába se.

5.2 A *setṭhi* fogalma a buddhista irodalomban

5.2.1 A fogalomról általában

A kérdés legátfogóbb feldolgozását Ivo Fišer nyújtja, aki tanulmányában⁴⁵⁷ a *setṭhi Jātakák*-beli jelentésével és szerepével foglalkozik. A *setṭhi* fogalom, ugyanúgy, mint a *gahapati* fogalom jelentésmódosuláson ment végbe, védikus jelentése nem ugyanaz, mint a későbbi, a buddhista születéstörténetekben használt jelentése.

A szerző véleménye szerint gondot jelent, hogy sem a páli *setṭhi*, sem pedig ennek szanszkrit megfelelője a *śreṣṭhin* nincs pontosan és egyértelműen megmagyarázva a szótárakban. Monier-Williams szanszkrit szótára a *śreṣṭhin* kifejezést a *śreyas*-ból képzett *śreṣṭha*⁴⁵⁸ szóból vezeti le, és úgy magyarázza, hogy a *śreṣṭhin* jelentése: a legjobb, legfőbb, egy előkelő származású művész, egy azonos foglalkozást űző csoport feje, vezetője, egy testület, társaság vagy céh vezetője, első embere. Tehát mindenképpen egy megbecsülésben álló embert jelöl.⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ Fišer 1954, 238-365. Fišer, I.: The Problem of the *Setṭhi* in Buddhist *Jātakas*. *Archív Orientálni* 22, (1954), 238-265 (Fišer 1954).

⁴⁵⁸ A legjobb, a legkiválóbb, a legkimagaslóbb, a leginkább fölényben lévő, legkülönb, legtehetősebb, legszerencsebb.

⁴⁵⁹ Monnier Williams 1872, 1028-29.

A The Pali Text Society páli nyelvű szótára a *seṭṭhi* kifejezéssel kapcsolatban azt írja, hogy a fogalom a szanszkrit *śreṣṭhin*nek felel meg, jelentése pedig; a céh feje, kincstáros, bankár, jómódú kereskedő, városi ember.⁴⁶⁰

Fišer szerint a *śreṣṭhin* fogalma nem szerepel a védikus *Samhitā*kban, legkorábban a *Brāhmaṇā*kban fordul elő, és azt jelenti; nagy becsületnek, tiszteletnek örvendő ember, vezető. A fogalom először tehát prózában jelenik meg az i. e. első évezred táján és azt jelenti; a legjobb, vezető, nemes, tiszteletnek és becsületnek örvendő ember. A késővédikus irodalomban a *śreṣṭhin* egy falu főnöke, vagy akár egy egész nemzetség feje volt. Akkoriban még semmi kapcsolata nem volt pénzügyekkel. A fogalom időben történő változására utal, hogy az említett csoport feje idővel rendelkezett a csoport vagyona felett is, így a Buddha korában a *seṭṭhi* a városokban egy bankár, pénzügyi ember volt, vagy egy kereskedő céh feje is lehetett. Annyi bizonyos tehát, hogy fontos embernek számított.

Fišer szerint a klasszikus szanszkrit prózairodalomban⁴⁶¹ és a buddhista születéstörténetekben reális képet kaphatunk a kereskedőről és társadalmi szerepükről. A kereskedőkre vonatkozólag számos megnevezéssel lehet találkozni a klasszikus szanszkrit, továbbá a páli nyelvű irodalomban, a buddhista szövegekben, és a buddhista sztúpákon lévő ún. adományozó-listákon egyaránt. A legtöbbször szereplő, kereskedőkre utaló kifejezések: a *vaṇija*,⁴⁶² *śreṣṭhin*, *sārthavāha*.⁴⁶³

5.2.2 A vidéki és a városi *seṭṭhi* a buddhista születéstörténetekben

A *Jātakák* anyaga minőségileg és időben is eltérő. Néhány történet meglehetősen régi eredetre vezethető vissza, de ennek kiderítése nehéz. Egyes darabok eredete teljesen bizonytalan, más esetekben pedig a szerző és a darab feltételezett kora nem azonos időpontra esik. A *Jātakák*ban a *seṭṭhi* alapvetően kétféle módon jelenik meg. Az időben korábban keletkezett buddhista születéstörténetekben a *seṭṭhi* szerepe még erőteljesen összefügg a mezőgazdasággal. A fogalom ilyen jellegű értelmezésének számos példája van.

⁴⁶⁰ RED 1921-1925, 799.

⁴⁶¹ Pl. Pancsatantra (Szanszkrit nyelvű állatmese-gyűjtemény az i. u. 2-3. századból. Udvari költeményként keletkezett és az ifjú hercegek nevelését szolgálta moralizáló történeteivel. Ma ismert formájában az i. u. 3. és 6. század között alakult ki), vagy Sukaszaptati (A papagáj hetven meséje a csalfa asszonyokról című szanszkrit mesék gyűjteménye. Prabhávatának ura távollétében megtetszik egy fiatalember, aki a szépasszonyt minden este légyottra várja. A papagáj úrnőjét hetven csavaros, szórakoztató történeten keresztül gondolkoztatja és így próbálja távol tartani a férfitől. A nevelő célzatú mesékben lelepleződnek a mindennapi, jellegzetes bűnök és visszasságok, miközben megismerjük az indiai kultúrát is).

⁴⁶² Páli: *vāṇija* kereskedő.

⁴⁶³ Páli: *sārthavāha*: karavánvezető.

A *Nandivīsāla-jātakāban*⁴⁶⁴ a *seṭṭhi* azt mondja magáról, hogy az ő birtokában vannak a város legjobb és legszebb bikái, vagyis a történetben úgy jelenik meg, mint a *seṭṭhi*, akinek bikái vannak, akinek gazdagsága bikái számában mérhető (*govittakaseṭṭhi*). Fišer szerint ezt a *seṭṭhi*t úgy is nevezik, hogy *seṭṭhi gahapati*. Tevékenysége összefügg a mezőgazdasággal, hiszen nagy becsben tartja állatait, óvja és félti azokat, hogy aztán kemény munkára foghassa őket a földeken. A *seṭṭhi* és a *gahapati* kifejezések mintha összemosódtak volna ebben a történetben.⁴⁶⁵

A *Kurudhamma-jātakāban*⁴⁶⁶ arról lehet olvasni, hogy a *seṭṭhi* meghatározott mennyiségű részt fizet a földjén termő gabonából adó gyanánt a királynak. A *seṭṭhi* fogalmának jelentése és tevékenysége tehát ebben az esetben is szorosan összefügg a mezőgazdasággal.⁴⁶⁷

A *Kāma-jātaka*⁴⁶⁸ azt az érdekes történetet meséli el, hogy amikor a király hivatalnokai megérkeztek egy faluba, hogy felmérjék a földeket, akkor az ottani *seṭṭhi* azt kérte a vele együtt lakó királyi hercegtől, aki testvére javára lemondott a trónról, hogy írjon levelet királyi testvérének az adó elengedése ügyében. A király eleget tett a kérésnek. A történetből az is kiderül, hogy a *seṭṭhi* olykor nemcsak mint a mezőgazdasággal szoros kapcsolatban álló, hanem mint a többi, szintén a mezőgazdaságból élő emberek csoportjaitól megkülönböztetett helyzetben lévő személy jelenik meg.⁴⁶⁹

A *Nigrodha-jātakāban*⁴⁷⁰ úgy jelenik meg a *seṭṭhi*, mint *janapadaseṭṭhi*, azaz vidéki *seṭṭhi*, aki kihangsúlyozottan a mezőgazdaságból élt.⁴⁷¹

A buddhista irodalomban nyomon követhető a Buddha korában végbement fontos gazdasági és társadalmi változás Indiában, az urbanizáció, az államok kialakulásának és a szervezett kereskedelemnek a kezdete. A kereskedelem kiterjedésében és felemelkedésében fontos szerepet játszott egy új társadalmi csoport megjelenése, amely fokozatosan elkülönítette magát a mezőgazdasági népességtől. Ennek következtében tehát a *seṭṭhi* két különböző csoportja alakult ki és fejlődött tovább. Az egyik vidéken maradt, erre használták általában a *vāṇija* kifejezést, a másik csoport pedig a városi kereskedő, a *seṭṭhi* volt, aki inkább már mint „üzletember” jelenik meg a forrásokban. A két fogalom között jelentős a különbség.

⁴⁶⁴ 28. J.

⁴⁶⁵ Cowell I (1957), 71. A kifejezése az angol fordításban úgy szerepel: kereskedő, aki csordákban gazdag: „merchant rich in herds”.

⁴⁶⁶ 276. J.

⁴⁶⁷ Cowell II (1957), 251. Az angol fordításban a *seṭṭhi* kifejezés úgy szerepel, hogy kincstárnok „treasurer”, illetve gazdag ember „rich man.”

⁴⁶⁸ 467. J.

⁴⁶⁹ Cowell IV (1957), 105. Az angol fordításban a kifejezés mint gazdag kereskedő; „rich merchant” jelenik meg.

⁴⁷⁰ 445. J.

⁴⁷¹ Cowell IV (1957), 23. Az angol fordításában is vidéki kereskedő szerepel; „country merchant”.

A *vāṇiják*, vagyis a vidéki kereskedők között is voltak további különbségek; a gazdagabbak lovakkal (*assavāṇija*), a szegényebbek pedig gabonával (*dhañṇavāṇija*)⁴⁷² kereskedtek.

Számos születéstörténet számol be a *vāṇijákról*, akik faluról-falura járva kereskedtek és árusították termékeiket. A kereskedők ezen csoportja maga bonyolította le az üzletet, nem pedig valamiféle szervezet révén. Fišer szerint az új vonás tehát az – és ez a *Jātakákban* is nyomon követhető – hogy a *seṭṭhi* egyre inkább és egyre többször kapcsolatba hozták a kereskedelemmel, és a kifejezés elsősorban a városban élő és tevénykedő kereskedőt jelölte, aki egyre inkább és egyre nagyobb üzleti vállalkozásokban vett részt. A szerző szerint nehéz megmondani, hogy ez a változás pontosan mikor következett be, hiszen néhány évszázados eltérés van a védikus *śreṣṭhin* és a páli *seṭṭhi* fogalom megjelenése és jelentése között a késő szanszkrit és a buddhista irodalomban. A kifejezés minden bizonnyal folyamatosan együtt változott a társadalmi élet gazdasági feltételeinek változásával. A kereskedők két csoportját, tehát a vidéki és városi kereskedőket természetesen összekapcsolta a közös érdek, a kereskedelem. Néhány esetben a két csoportot összekapcsolta az egymás közötti házasság is, de sokkal fontosabb volt az üzleti érdek. Nevezetesen, hogy a nagyobb városok lakosságát a vidék termékeivel ellássák. Ennek lebonyolítására kifejlődött az a *seṭṭhi* csoport, amely úgymond menedzselte az áruk cseréjét a város és a falu között. Az üzleti tevékenységet lebonyolító városi *seṭṭhi* kapcsolatban állt vidéki társával.

A *seṭṭhi* vagyona olykor hatalmas volt. A *Jātaka*-történetekben a nagyon gazdag kereskedőt úgy is jelölik, hogy *mahāvibhavo seṭṭhi*. Ilyen kereskedővel találkozunk pl. a *Kaṭāhaka-jātakában*,⁴⁷³ az *Illisa-jātakában*,⁴⁷⁴ és az *Ummādanti-jātakában*⁴⁷⁵ is.

A fent említett és idézett források alapján további nagyon fontos megállapításokat is tehetünk. Az egyik az, hogy bizonyos kereskedői tisztségek általában öröklődtek a családon belül, azaz apáról fiúra szálltak. Maga a *seṭṭhi* tisztség, vagyis a *seṭṭhiṭṭhāna* is öröklődött, a fiúra szállt az apa halála után. Ennek megfelelően tehát pl. a kereskedői mesterség is öröklődött a családon belül. Másfelől ennél a társadalmi csoportnál is megvolt annak a lehetősége, hogy bárkiből kereskedő válhasson, akiben megvolt a hajlandóság, hogy keményen dolgozzon és jelentős vagyona tegyen szert. A *Cūlaseṭṭhi-jātakában*⁴⁷⁶ arról van szó, miként lett egy nincstelen ifjúból négy hónap leforgása alatt igazi *seṭṭhi*. Az ifjú a nyert

⁴⁷² Az *Ahituṇḍika-jātakában* (365. J.) azt olvashatjuk, hogy a *Bodhisatta* egy gabonakereskedő családban született újjá.

⁴⁷³ 125. J. Cowell I (1957), 275. Az angol fordításban a kifejezés úgy jelenik meg, mint gazdag kincstárnok; „rich treasurer”.

⁴⁷⁴ 78. J.

⁴⁷⁵ 527. J.

⁴⁷⁶ 4. J.

pénzt és tőkét folyamatosan egyre nagyobb üzletekbe fektette, mígnem hatalmas vagyonra tett szert. Ebben a történetben szerepel az is, hogy egy gazdagabb kereskedő pénzt adott kölcsön az ifjúnak, hogy amaz beindíthassa vállalkozását. Ugyanakkor semmi biztosat nem mondhatunk arra vonatkozólag, hogy a pénzkölcsönzés általános gyakorlat lett volna-e a Buddha korában. A *Mayhaka-jātaka*⁴⁷⁷ arról számol be, hogy a *seṭṭhi* magától, önerőből lett kereskedő és nagy vagyonra tett szert. Ebben az esetben a *seṭṭhi* úgy hívják, hogy *āgantukaseṭṭhi*.⁴⁷⁸

A másik fontos megállapítás az, hogy a jó hírnév és a vagyon megőrzése érdekében bevett gyakorlatnak számított a *seṭṭhi* saját társadalmi csoportján belüli házasodás. A *Nigrodha-jātakában*⁴⁷⁹ azt olvashatjuk, hogy egy jómódú városi kereskedő fiához hozzáadták a vidéken élő jómódú kereskedő lányát.⁴⁸⁰

A buddhista születéstörténetek bepillantást nyújtanak a korabeli kereskedők életének sok más apró részletébe is. Számos történet⁴⁸¹ meglehetősen laza házassági erkölcsökkel jellemzi a jómódú kereskedőket. Gyakran esik szó a más kereskedők feleségeivel folytatott szerelmi viszonyokról. Jellemző volt továbbá ezekre a gazdag kereskedőkre ruhájuk, lakhelyük, valamint a szépművészetek iránti rajongásuk, és élénk vonzódásuk a *gaṇikā*⁴⁸² társaságok iránt.

5.2.3 A kereskedelem megszervezése és lebonyolítása a *seṭṭhi* részéről

A buddhista születéstörténetek alapján úgy tűnik, hogy a kereskedelem lebonyolítása meglehetősen szervezett volt. Arra már fentebb is utaltam, hogy az árukat általában karavánnal szállították vidékről a városba. A *Jātaka*-történetekben gyakran ötszáz karavánról is lehet olvasni. Az *Apaṇṇaka-jātakában*⁴⁸³ például az szerepel, hogy a Buddha egyszer egy jómódú, karavánokkal kereskedő családban született újjá, és miután elérte a felnőttkort, ötszáz karavánjával kereskedett. A történetben lévő ötszáz karaván minden bizonnyal erős túlzás. Ugyanakkor tény, hogy olykor nagy mennyiségben szállítottak árukat. A szállított áru mennyiségéről és minőségéről minden bizonnyal előre megállapodtak. A szállított és az

⁴⁷⁷ 390. J.

⁴⁷⁸ Az '*āgantuka*' jelentése; jövő, érkező, újonnan jövő, vendég, idegen PED 1921-1925, 109. Illetve hozzáadott, kapcsolatos, külső. Cone 2001, 283. Az angol fordításban mint idegen kereskedő; „stranger merchant” jelenik meg. Cowell III (1957), 186.

⁴⁷⁹ 445. J.

⁴⁸⁰ Az angol fordításban is városi illetve vidéki kereskedő szerepel. Cowell IV (1957), 23.

⁴⁸¹ *Apaṇṇaka-jātaka* (1. J.), *Vaṇṇupatha-jātaka* (2. J.), *Puṇṇapāṭi-jātaka* (53. J.), *Kimphala-jātaka* (54. J.).

⁴⁸² Kéjű, táncosnő, kurtizán. A *gaṇikā*-társaságokba a gazdag osztályok különböző elemei jártak, akik között a kereskedőknek volt a legtöbb pénzük. Cone 2010, 9.

⁴⁸³ 1. J.

eladott áru ára közötti különbség a *seṭṭhi* kezébe jutott. Mindez tehát erőteljes együttműködést igényelt a kereskedők között.

A városi kereskedőknek minden bizonnyal voltak alkalmazottai, segédei, akik ismerték az üzletet, és akik intézték a kereskedelemmel kapcsolatos összes teendőt. Nevük a forrásokban *kammantika*.⁴⁸⁴ A *kammantikát* a *mahākammantika* ellenőrizte és felügyelte, aki egyben a *seṭṭhi* helyettese is volt. Feltételezhető, hogy a kereskedőnek voltak szolgálói, sőt rabszolgálói is, akik a tényleges munkát végezték. A források ezeket az embereket *dāsakammakārānak* nevezik.⁴⁸⁵

A forrásokban megjelenik a pénz kölcsönadásának a motívuma is, amely általában a *seṭṭhi* működésével és tevékenységével függött össze, ugyanakkor ezek a *Jātaka*-elbeszélések minden bizonnyal később keletkeztek, mivel a pénz kiterjedt használatáról a korban még nem beszélhetünk.

5.2.4 A *seṭṭhi* kapcsolata a királyi udvarral

Annak ellenére, hogy a *seṭṭhi*, mint *gahapati* gyakran előfordul a királyi udvarban szolgálók között, mégsem említhető a király hivatalnokai között, hiszen nem tartozott a *rājabhogga*,⁴⁸⁶ vagyis a királyi tisztségviselők közé, hanem egy *gahapati* volt. Úgy tűnik, hogy a tisztség egyfajta kettős, hivatali és magán formában jelenik meg.⁴⁸⁷

A *Jātakák*ban a *seṭṭhi* általában szoros kapcsolatban áll a királyi udvarral. Úgy tűnik, hogy a király az állam pénzügyi vezetésében, a hadsereg és a hivatalnokok fizetésében, a katonai műveletekben, középítkezésekben és az ország kereskedelmi ügyeiben gyakran konzultált egy, a birodalom kereskedelmi viszonyait jól ismerő pénzügyi emberrel. Másfelől pedig a kereskedőknek is fontos volt, hogy érdekeiket a királyi udvarnál valaki képviselje és ezáltal a királyt befolyásolja, tanáccsal lássa el a törvényhozás és intézkedés során. A *seṭṭhi* tehát mindkét feladatot ellátta.⁴⁸⁸

Fick szerint semmi pontosat vagy egyéb sajátosságot nem lehet erről a tisztségről kihámozni a forrásokból. Lehetséges, hogy a tisztségben álló személy valóban a király szolgálatában állt, a királyi kincstár igazgatásának feladatát látta el, ellenőrzést gyakorolt az

⁴⁸⁴ Dolgozó ember, munkás, kézműves, ügyviteli dolgozó. PED 1921-1925, 220. Cone 2001, 642.

⁴⁸⁵ Az összetétel pontos jelentése; 'rabszolgák és munkások'. Cone 2010, 389. A *dāsa-kammakāra* a *gaṇa-saṅgha* rendszeren belüli második társadalmi réteg. Thapar szerint a *kammakāra* bérabszolgaság. A legtöbb leírás háztartásbeli rabszolgaságot feltételez, nem pedig termelésben résztvevő rabszolgaságot. Thapar 2002, 137. A *gaṇa-saṅgha* rendszerekről bővebben ld. 6. A korabeli városfejlődésről c. fejezet.

⁴⁸⁶ A kifejezés a király közvetlen szolgálatában álló királyi hivatalnokok összefoglaló elnevezése, akik a királytól fizetséget kaptak szolgálatukért.

⁴⁸⁷ Fick 1897, 166-167.

⁴⁸⁸ Fick 1897, 167.

ország kereskedelmi ügyletei felett, valamint ügyelt arra, hogy a kereskedők és a céhek betartsák a működésükre vonatkozó törvényeket és szokásokat.⁴⁸⁹ Hasonló pozíció betöltéséről olvashatunk a Manu törvénykönyvben, ahol az szerepel, hogy a királynak minden ötödik napon, vagy fél hónap eltelte után rögzítenie kell a kereskedelmi árakat az ebben illetékes szakértők jelenlétében.⁴⁹⁰

Gokhale szerint a *Jātakák* gyakran írnak egy királyi méltóságról, aki valószínűleg a királyi udvar úgymond vezető kereskedője volt (*atthacaraka amacca*).⁴⁹¹ Az *atthacaraka* azt jelenti; aki magát annak szenteli, hogy másoknak jót tegyen, másoknak hasznos legyen, aki mások szolgálatában áll, küldönc, ügynök, hírnök.⁴⁹² Az *amacca* olyan személyt jelöl, aki ugyanahhoz a háztartáshoz, társasághoz tartozik, a király közvetlen barátja, kedvence, bizalmasa, különleges és titkos tanácsadója, és mint ilyen, különbözik a hivatalos miniszterektől.⁴⁹³ A gondot az jelenti, hogy Gokhale nem ad konkrét példát, nem nevez meg *Jātaka*-történeteket, ahol a kifejezés szerepel, Fick munkájában pedig nem ír erről a tisztségről.

Van két buddhista születéstörténet, amelyben előkerül a kifejezés. Az egyik a *Mittāmita-jātaka*,⁴⁹⁴ amelyben azt olvashatjuk, hogy a kosalai királynak volt egy igazságos/becsületes minisztere (*atthacaraka amacca*).⁴⁹⁵ Erről a miniszterről az is kiderül, hogy a királynak nagy segítségére volt, ezért rendkívüli tiszteletben részesült. Az viszont sehol sem szerepel, hogy pontosan mi volt a feladata a királyi udvarnál, kapcsolatban állt-e a kereskedelemmel, és vajon a királyi udvar vezető kereskedője volt-e. A másik a *Kāliṅgabodhi-jātaka*,⁴⁹⁶ amelyben a kifejezés csak annyit árul el, hogy egy jóindulatú miniszterről van szó.⁴⁹⁷

Bose azt írja az *amacca* tisztséggel kapcsolatban, hogy az a legmagasabb hivatalnokokat jelölte a királyi kormányzásban, és úgy tűnik, hogy a tisztség apáról fiúra szállt. Azt a szerző is kihangsúlyozza, hogy különböztek a király közvetlen szolgálatában álló, fizetett hivatalnokoktól. A *Vinaya*-szövegekben az *amacca* együtt szerepel a *brāhmaṇával*, a *khattiyával* és a *gahapatival* és úgy tűnik, hogy a kifejezés rokon értelmű a *rājaññával*.⁴⁹⁸

⁴⁸⁹ Fick 2897, 168.

⁴⁹⁰ Manu törvénykönyve 8.402. Bühler 1886.

⁴⁹¹ Gokhale 1977, 125-130. Gokhale, B. G. (1977): The Merchant in Ancient India. *Journal of the American Oriental Society* 97/2, (1977), 125-130 (Gokhale 1977).

⁴⁹² Cone 2001, 75.

⁴⁹³ PED 1921-1925, 84. Cone 2001, 227.

⁴⁹⁴ 473. J.

⁴⁹⁵ Cowell IV (1957), 122. Az angol fordításában: igazságos/becsületes udvaronc; „upright courtier”.

⁴⁹⁶ 479. J.

⁴⁹⁷ Cowell IV (1957), 144-145. Az angol fordításában: igazságos/becsületes udvaronc; „upright courtier”.

⁴⁹⁸ Bose 1945, 369-370. Bose, A. N.: *Social and Rural Economy of North-eastern India cir. 600 B.C. – 200 A.D.* Calcutta 1945 (Bose 1945).

A forrásokból tehát nem lehet egyértelműen kikövetkeztetni a *setṭhi* tisztség és hivatal működésének, továbbá a *setṭhi*, mint királyi hivatalnok kötelességének és feladatának pontos részleteit. Számos kutató úgy véli, hogy bár a *setṭhi* szoros kapcsolatban állt a királyi udvarral, a király szolgálatában végezte munkáját, mégsem tartozott a király közvetlen hivatalnokai közé. A király gyakran jelölt ki *setṭhit* saját szolgálatára, és a királyi kiválasztás egyik feltétele minden bizonnyal a személy gazdagsága, anyagi jóléte volt. Úgy tűnik azonban, hogy ez a király számára történő szolgálatatás magán jellegű volt. A *Sudhābhajana-jātakāban*⁴⁹⁹ azt olvashatjuk, hogy Benáreszben élt egy gazdag *gahapati*, akit a király felruházott a kereskedők legfelsőbb tisztségével (*setṭhiṭṭhāna*).⁵⁰⁰ Fišer szerint a *setṭhiṭṭhāna* pozíció szorosan összekapcsolódott a király személyével, ő adományozta a tisztséget a *setṭhinek*, aki tehát szolgálatot tett a királynak. A *setṭhiṭṭhāna* kifejezésben benne van az *upaṭṭhāna* kifejezés is.⁵⁰¹ Ez a tisztség öröklődött a családon belül, az apa halála után a fiúra szállt. Máskor azonban nincs kihangsúlyozva, hogy a tisztséget a király adományozta volna. A *Cūḷa-setṭhi-jātakāban*⁵⁰² azt olvashatjuk, hogy a Buddha egy kereskedőcsaládban született újjá, majd miután felnőtt, elnyerte a kereskedői tisztséget (*setṭhiṭṭhāna*). *Cūḷaka* kereskedő valamiféle kapcsolatát a királyhoz és a királyi udvarhoz csak az árulja el, hogy néhány sorral lejjebb azt olvashatjuk, hogy *Cūḷaka* egy napon a királyhoz igyekezett szolgálatra. A *Sudhābhajana-jātakāban*⁵⁰³ olvashatunk egy másik fontos tisztségről, amely a páli szövegben úgy szerepel, hogy *anuseṭṭhi*.⁵⁰⁴ Fick szerint az *anuseṭṭhi* is egy meghatározott hivatalt töltött be a királyi udvarnál.⁵⁰⁵

A *setṭhit*, aki gyakran feltűnt a királyi udvarnál gyakran *mahāsetṭhinek* is nevezik. A kifejezéssel kapcsolatban ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy általában használták a jómódú, gazdag kereskedő megnevezésére, anélkül, hogy bármiféle konkrétabb jelentéssel bírna. *Anāthapindikát* is számos *Jātaka*-történetben illetik ezzel a címmel.⁵⁰⁶ Rhys Davids ugyanakkor egészen más összefüggésben említi a kifejezést. A szerző szerint a korabeli céhek egymás közötti nézeteltéréseikben a *mahāsetṭhinek* nevezett döntőbíró közreműködésével a királyi kincstár döntött, amelynek vezető elöljárói intézkedtek a céhek elöljárói felett. Ebben

⁴⁹⁹ 535. J.

⁵⁰⁰ Cowell V (1957), 203. Az angol fordításban kincstárnoki tisztséggént szerepel; „office of treasurer.”

⁵⁰¹ Közelebb jönni, közeledni. Szolgálatot, gondoskodást, segítséget is jelent. PED 1921-1925, 160. Cone 2001, 447.

⁵⁰² 4. J.

⁵⁰³ 535. J.

⁵⁰⁴ Alsóbbrendű kereskedő, bankár. PED 1921-1925, 799. Cone 2001, 142. Az angol fordítás alkincstárnokként adja vissza a kifejezést; „sub-treasurer”. Cowell V (1957), 204.

⁵⁰⁵ Fick 1897, 168.

⁵⁰⁶ Így pl. a *Puṇṇapatti-jātakāban* (53. J.), illetve a *Piṭha-jātakāban* (337. J.).

az esetben talán arról van szó, hogy a későbbi korokban *mahāseṭṭhi*nek kizárólag a döntőbíró neveztek, akinek nagy befolyása volt a céhek közötti ügyek lebonyolításában.⁵⁰⁷

Néhány történetben a *seṭṭhi* nevezik úgy is, mint *bārāṇasiseṭṭhi*.⁵⁰⁸ Erről a tisztségről csak annyit lehet tudni, hogy feltehetőleg megkülönböztett és privilégizált helyzetet jelölt, de pontos rendeltetését nem ismerjük. Lehetséges, hogy a király szolgálatában álló *seṭṭhi* megjelölésére használták a kifejezést, hiszen gyakran szerepel együtt a mítikus *Brahmadatta* királlyal, aki mindig Benáreszben uralkodik. A történetekben szereplő kereskedőről kihangsúlyozzák, hogy *bārāṇasiseṭṭhi*. Fordításokban mindenütt úgy jelenik meg, hogy benáreszi nagykereskedő.

A buddhista születéstörténetekben arról is olvasni lehet, hogy a királyi hercegek és a *seṭṭhi* barátságban voltak, sőt az is kiderül, hogy a *seṭṭhi* gyerekei általában alapos neveltetésben részesültek, sokan közülük elérték azt, ami csak a felsőbb kasztoknak volt lehetséges, nevezetesen, hogy tanulmányozhatták a Védákat. Gyakran előfordult az is, hogy a királyi herceg és a *seṭṭhi* fia egyazon tanítótól tanult.⁵⁰⁹

5.3 A korai buddhista elit

A korai buddhista elitnek⁵¹⁰ nagy szerepe volt abban, hogy a buddhizmus a magadhai központból India északi, középső és nyugati részei felé is elterjedt. Számos munkában olvashatjuk, hogy a Buddha üzenete elsősorban a városlakókhoz és az új, megváltozott szerepet betöltő társadalmi réteghez szólt, és mindegyiknek is bizonyíték.⁵¹¹

⁵⁰⁷ Rhys Davids 1971, 97.

⁵⁰⁸ Így pl. *Puṇṇapatti-jātakában* (53. J.), a *Kaṭāhaka-jātakában* (125. J.), a *Kalaṇḍuka-jātakában* (127. J.) és a *Mayhaka-jātakában* (390. J.).

⁵⁰⁹ Ilyen történetekről számolnak be pl.: *Aṭṭhāna-Jātaka* (425. J.), *Nigrodha-Jātaka* (445. J.), *Kaṭāhaka-Jātaka* (125. J.).

⁵¹⁰ A buddhista elit fogalma alatt Gokhale egyrészt az egyén szellemi képességét, másrészt modern fogalommal élve egyfajta „szervezési képességet” nevezett meg. Fontos tulajdonság volt a tanítás képessége is, vagyis a páli nyelvű kánongyűjtemény magyarázata, kiegészítése, értelmezése és tanítása. Ezek a képességek mindenképpen érvényesek voltak *Sāriputta*, *Moggallāna*, *Ānanda* és *Upāli*, *Mahākassapa* és *Rāhula*, *Mahāpajāpati Gotamī*, *Patācārā* és *Dhammadinnā* szerzetesek és szerzetesnők esetében. Felmerül a kérdés arra vonatkozólag, hogy milyen nagyságrendű lehetett a buddhista szangha a Buddha idejében. A vizsgált anyag alapján azt lehet mondani, hogy az ún. buddhista elit csoportjának tagjai közül sokan vagy a Buddha kortársai voltak, vagy közvetlen a halála utáni generáció tagjai közül kerültek ki. Amennyiben ez igaz, és a becslések is helytállóak, akkor az i. e. 450 körül 1000/1200 szerzetessel lehet számolni. Gokhale 1994, 59. Gokhale, B. G.: *New Light on early Buddhism*. Bombay 1994 (Gokhale 1994).

⁵¹¹ Gokhale 1994, 59-60.

A szerző két kanonikus gyűjtemény, a páli kánonhoz tartozó *Thera-* és *Therīgāthā*, vagyis a szerzetes és szerzetesnők beszámolóit alapján elemezte a korai buddhista szangha társadalmi összetételét. A forrásokban fellelhető személyekre vonatkozó konkrét adatok persze nagyon szegényesek, így további információt csak a jóval későbbi, a *Dhammapāla* által szerkesztett kommentáriróladomból, a *Paramatthadīpanī*ből kaphatunk. Gokhale listája 332 személyt mutat be, akik a *Thera-* és *Therīgāthā*ban szerepelnek, közülük 261-en szerzetesek, 71-en pedig szerzetesnők voltak.

A korai buddhista elit tagjairól elmondható, hogy területi eloszlás szerint 71%-ban városból,⁵¹² 28%-ban pedig vidékről származtak.⁵¹³ A városból jövőek mintegy 86%-ban elsősorban négy városból; *Sāvatthi*,⁵¹⁴ *Rājagaha*,⁵¹⁵ *Kapilavatthu*⁵¹⁶ és *Vesāli*,⁵¹⁷ a többiek megosztva: *Sāketa*,⁵¹⁸ *Kosambi*,⁵¹⁹ *Bārānasi*,⁵²⁰ *Ujjeni*, *Campā*,⁵²¹ *Pāṭaliputta*,⁵²² *Bhārukaccha*⁵²³ és *Suppāraka*⁵²⁴ városokból származtak. Hasonló volt a helyzet a vidékről származó tagok esetében is, vagyis közel 76%-ban a Magadha környékbeli területekről származtak. Mindez azt is mutatja, hogy a korai buddhista elit elsősorban a magadhai városi térségből származott.⁵²⁵ Ez részben annak volt köszönhető, hogy a Buddha ideje nagy részét városokban töltötte, másrészt pedig annak, hogy a városi emberek általában nagyobb intellektualitással rendelkeztek.⁵²⁶

Társadalmi hovatartozás szerint kb. 40.8%-a *brāhmaṇa* volt,⁵²⁷ több mint 29%-a *gahapati* vagy *vessa*,⁵²⁸ kb. 22%-a a *khattiya* rétegből,⁵²⁹ a maradék pedig a *sudda*, illetve a korabeli társadalmon kívülállók rétegéből származott.⁵³⁰ Ha mélyebben megvizsgáljuk ennek a korai buddhista elitnek a társadalmi összetételét, kiderül az is, hogy az első két rétegből származó tagok mintegy 47%-a a társadalom legfelsőbb rétegéhez tartozott.⁵³¹

⁵¹² 165 szerzetes és 55 szerzetesnő. A listán lévő 332 személy közül 21 szerzetes és 3 szerzetesnő esetében nem lehet tudni, pontosan honnan származtak, a maradék 308 szerzetes közül pedig csak 220 esetében ismerjük még a rendbe történő belépésük előtti származásukat.

⁵¹³ 88 fő, ebből 75 szerzetes és 13 szerzetesnő.

⁵¹⁴ *Sāvatthi*: a mai Sahét-Mahét. India északi részén, a mai Uttar Pradés államban.

⁵¹⁵ *Rājagaha*: a mai Rádzsgir, India északkeleti részén, Bihár államban, Patnától kb. 100 km-re délkeletre.

⁵¹⁶ *Kapilavatthu*: Mintegy 25 km-re északnyugatra fekszik a dél-nepáli Lumbini városától.

⁵¹⁷ *Vesāli*: India északkeleti része, Bihár államban. Patnától kb. 55 km-re északra.

⁵¹⁸ *Sāketa*: a mai Szudzán Kót, Uttar Pradés államban.

⁵¹⁹ *Kosambi*: a mai Kosam falu, a Jamuná folyó partján, Alláhábadtól délnyugatra.

⁵²⁰ *Bārānasi*: Korábbi nevén Benáresz, a mai Váránaszi, Uttar Pradés szövetségi állam egyik legnagyobb városa, India északi részén, a Gangesz folyó bal partján.

⁵²¹ *Campā*: mai Bhágalpur.

⁵²² *Pāṭaliputta*: a mai Patna, Bihár államban.

⁵²³ *Bhārukaccha*: a mai Broács.

⁵²⁴ *Suppāraka*: mai Szopára, a Mahárástra államban.

⁵²⁵ Ugyanakkor számos fontos buddhista vezető vidékről származott, így pl. *Sāriputta* és *Moggallāna*.

⁵²⁶ A páli kánongyűjteményben és főleg a *Nikāya*-irodalomban megőrződött buddhista tanítások nagy része olyan nagy városokban fogalmazódott meg, mint *Rājagaha*, *Sāvatthi* vagy *Kosambi*. Ezek a városok egyben azok a helyek is voltak, amelyekben a Buddha az ún. esős időszakokat töltötte, míg az év maradék idejében (kb. 8 hónap) területről területre vándorolt. Az év száraz hónapjaiban tehát nagyrészt vidéki területeken vándorolt, ahol számos beszédet tartott és tanított.

⁵²⁷ 134 fő, ebből 117 szerzetes és 17 szerzetesnő. A 332 személyből 3 szerzetes és 1 szerzetesnő esetében nem tudjuk a társadalmi hovatartozást.

⁵²⁸ 98 fő, ebből 74 szerzetes és 24 szerzetesnő.

⁵²⁹ 75 fő, ebből 53 szerzetes és 22 szerzetesnő.

⁵³⁰ A *sudda* rétegből 11 fő, ebből 7 szerzetes és 4 szerzetesnő, a maradék 10 fő – 7 szerzetes és 3 szerzetesnő – pedig a korabeli társadalmon kívülállók rétegéből származott. A legkiemelkedőbb ilyen személy *Upāli* volt.

⁵³¹ A 134 *brāhmaṇa* közül 27 fő ún. *brāhmaṇa mahāsāla*, vagyis a nagyon tehető *brāhmaṇák*, 59 fő *rājakula*, vagyis a jelentős politikai hatalommal rendelkező királyi család tagjai közül került ki, a *vessa* rétegből kikerült 98 fő közül 24 fő *gahapati mahāsāla*, 43 fő pedig tehető és vezető *setthi* családból került ki.

Két fontos statisztikai következtetést lehet mindebből levonni. Először is, hogy a buddhista elit tagjai túlnyomórészt a társadalom felsőbb rétegeiből kerültek ki, méghozzá elsősorban a három legfelső rétegből. Továbbá, hogy ezen rétegeken belül is elsősorban a leggazdagabb rétegekből. Ez az arány némiképp meglepő, ha arra gondolunk, hogy a buddhizmust sokszor jellemzik, főként tanítását illetően *brāhmaṇa*-ellenes mozgalomként, amely elsősorban a társadalom szegényebb rétegeit célozta meg lelki egyenlőséget hirdető tanításával. A Buddha elsősorban a *brāhmaṇák* felsőbbségének gondolatát ellenezte, semmint magát a *brāhmaṇákat*, mint társadalmi réteget vagy osztályt. Mindez a *brāhmaṇák* felfogásából fakadt, miszerint úgy gondolták, hogy ők az örökösei a lelki és szellemi hatalomnak, és úgy vélték, hogy ezen képességek révén természetsszerűleg megilletik őket az elit csoporthoz való tartozással együttjáró kiváltságok. A Buddha felismerte és elismerte ezt a társadalmi valóságot és a korábban *brāhmaṇa* réteghez tartozók – mint pl. *Sāriputta* és *Mogallāna*, *Mahākaccāna*, *Mahākassapa* – tagjai lettek a buddhista elitnek. Ezek a *brāhmaṇák* a maguk intellektuális képességeit alkalmazván tekintélyt adtak a buddhista rendnek és egyben segítséget jelentettek a *brāhmaṇák* kiváltságaival szembeni ellenállásban.⁵³²

Fontos megemlíteni a *khattiyák* szerepét a buddhizmuson belül. A buddhizmus a kezdeti szakaszban elsősorban úgy értelmezhető, mint egyfajta *khattiya* megmozdulás a *brāhmaṇák* kiváltságosságával szemben. A *khattiyák*on belüli oligarchikus törzsek erőteljes jelenléte a buddhizmus támogatói között elősorban azzal magyarázható, hogy a Buddha is egy oligarchikus köztársaság leszármazottja volt. Másrészt pedig azzal, hogy az oligarchikus törzsek általános válságban voltak a Buddha idején és folyamatosan ellentétbe kerültek az őket nyomás alá helyező, egyre terjeszkedő nagy monarchiákkal.⁵³³

Azt mondhatjuk tehát, hogy a buddhista eliten belül a társadalmi megoszlás szerint az első helyen a *brāhmaṇák* álltak, őket követte a *vessák*, illetve a *khattiyák*, végül pedig a *suddák* csoportja, akiknek száma nem volt igazán mérvadó. A *brāhmaṇák* erőteljes jelenléte segítette a buddhizmust abban, hogy megteremtse a maga presztízsét, ami leginkább úgy jellemezhető, mint egyfajta intellektuális megmozdulás, valamint folyamatos tanulás. A jómódú *vessa*, elsősorban a tehetős *setṭhi* családokból származók magas száma visszatükrözte azt az általános helyzetet, amelyen belül a buddhizmus komoly támogatást kapott a

⁵³² A brāhmaṇák erőteljes jelenléte az egyik leginkább támadható pontja Bronkhorst Nagy-Magadhával kapcsolatos elméletének. Bronkhorst, J.: *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Handbook of Oriental Studies 2/19. Leider-Boston 2007. Ld. 5.4 A Nagy-Magadha versus védikus árják földje. 122-123. old.

⁵³³ A korabeli monarchiákról és az oligarchikus köztársaságról, azok felépítéséről és működéséről részletesebben Ld: 6. A korabeli városfejlődésről c. fejezet. 132-168. old.

kereskedői rétegektől. A gazdag világi támogatók jelenléte elsősorban tehát anyagi vonatkozással volt magyarázható.

Felmerül a kérdés, hogy a gazdag családok tagjait mi vezérelte pozíciójuk feladására és a buddhizmushoz történő csatlakozásra? A válasz meglehetősen összetett és sok esetben csak feltételezhető az indok. A rendhez való csatlakozás egyben annak lehetőségét is jelentette, hogy mindenki önmaga ítélkezhet és uralkodhat saját szelleme és lelke felett, ebben az értelemben a buddhizmus tehát a szellemi gondolkodás új dimenzióját nyitotta meg az emberek számára. A forrásokból kitűnik ugyanakkor, hogy a buddhizmusra történő megtérés mintegy 67%-a maga a Buddha, illetve a vezető tanítványok egyikének vagy több tagjának személyes hatásával indokolható.⁵³⁴ Mivel a buddhista elit tagjainak túlnyomó része a korabeli hat nagyvárosból származott, ennél fogva a buddhizmus élvezte a városi elemek támogatottságát is.

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy a buddhista szövegekben egyfajta speciális kapcsolatról olvashatunk a buddhizmus és a kereskedői réteg, főleg a *setthi* és a buddhizmus között. A buddhista születéstörténetekben maga a Buddha is többször született újjá kereskedő családokban. A buddhizmus elterjedésének és sikerének egyik fontos eleme a buddhista hívők és támogatók körének kiépítése volt, akik kolostoralapítások és egyéb támogatások révén gazdasági alapot nyújtottak a rendnek. A laikusok között kezdettől fogva nagy számban voltak jelen kereskedők és jómódú birtokosok, akik folyamatosan gyarapították vagyonukat kereskedelem és gazdasági ügyletek révén, és egyben ők lettek a buddhizmus legfőbb támogatói is. Gondoljunk csak a nagy buddhista sztúpákon olvasható adománylistákra, ahol a legbőkezűbb adományozók a vagyonos kereskedők voltak.

A Buddha tanítása és vándorlása során természetesen a vidék lakosságát is megszólította, de kétségtelen, hogy a szerzetesek eltartása szempontjából a monszun időszak alatt elsősorban az új, tehetőssé vált városi rétegek voltak fontosak. A vallási igények szemszögéből nézve a vidéki lakosságnak, a Gangesz-medence középső vidéke földművelő lakosságának a buddhizmus nyilván nem tudott annyi mindent nyújtani, mint a városlakóknak. Ugyanakkor nem szabad azt feltételeznünk, hogy a buddhista tanítás pusztán a kereskedők számára volt vonzó, de mindenképpen utalni kell ennek a rétegnek a fontosságára a buddhisták számára. Ez a jómódú, városi réteg megkönnyítette a buddhista rend túlélését, valamint lehetővé tette a buddhizmus gyors léptékű elterjedését is.

⁵³⁴ A Buddhával kapcsolatban a környөрületességet és az intellektualitást szokták felhozni, mint a két legfontosabb jellemzőt, amivel mély hatást gyakorolt az emberekre. A buddhizmusra történő megtérésnek sok esetben az intellektuális okok mellett az otthoni nehézségek is okai voltak, főleg nők esetében, a rossz bánásmód illetve személyes tragédiák.

A buddhizmus élvezte másfelől a királyi hatalom támogatását is, amely minden bizonnyal nemcsak vallási, hanem politikai alapú is volt, hiszen egy, a kereskedők érdeklődését előmozdító vallás támogatása egyben államérdeket is szolgált. Nem szabad elfelejtenünk azt sem, hogy csak a városi központokban alakulhatott ki egy olyan, a hagyományok alapján tarka városi közeg, ahol alkalmanként lehetőség kínálkozott véleménycserére és vitára. Fontos politikai tényező az is, hogy az újonnan keletkező monarchiák autokratikus uralkodói érdekeltek voltak a hagyományellenes irányzatok támogatásában, amelyek ilyen módon megszabadíthatták őket a *brāhmaṇák* gyámkodástól. Ezek az új irányzatok tudományos felismerésen alapultak, nem pedig hagyományon, és ezáltal megszabadították az uralkodót a morális gátlásoktól.

A buddhista morál politikai célokra történő felhasználása nem hozható közvetlenül összefüggésbe a buddhizmus keletkezésével. A Buddha a maga előkelő származásával kezdettől fogva felismerte és megértette, hogy a társadalom felső rétegeit, a *khattiyá*kat és a *brāhmaṇá*kat magához kell vonzania, és a forrásokban olvasható baráti kapcsolat a király és a Mester között is minden bizonnyal történelmi alapokon nyugszik. A királyi hatalom jószándékú, vallási türelmi politikája nélkül aligha lett volna lehetséges, hogy a városi központok perifériáján kolostorokat hozzanak létre. Ennek megfelelően közvetlen kapcsolat alakult ki bizonyos állami szervezetek és az aszkétikus mozgalmak között, amelyek ebben a formában már hasznosak és elfogadhatók voltak az állam számára. Mindezt végiggondolva és a Buddha-datálás problémájából kiindulva nehéz választ adnunk arra, hogyan létezhetett a buddhizmus évszázadokon keresztül úgy, hogy erkölcsi és politikai tanítása nem talált követőkre állami és uralkodói körökben. A Maurja-korszak kezdetén még Megasthenész sem tesz róluk különösebb említést.⁵³⁵ Először Asókának, a dinasztia harmadik uralkodójának az uralkodási elveiben és politikájában jelennek meg a buddhista elemek.

5.4 A Nagy-Magadha versus védikus árják földje

Érdekes gondolat az, hogy egyetlen, a védák kora óta folytonos vallási-filozófiai fejlődésvonal helyett (legalább) két önálló, ősi tradíciót találunk: a védikus-bráhmanikus, valamint a „heterodox” (buddhista-dzsaina) vallásokat kiérlelő hagyományt.⁵³⁶

⁵³⁵ Az általa alkalmazott *śramaṇa* / *samana* kifejezés ugyanakkor magába foglalta a buddhistákat is és minden más heterodox irányzat képviselőit.

⁵³⁶ Megasthenész is a filozófusok két csoportját különíti el: *brāhmaṇák* és *śramaṇák*. Ez utóbbiak közé tartoztak a buddhisták is. Ld. 2. A Buddha-datálás fontossága, a kérdés aktualitása c. fejezet. Asóka is bráhmanákról és sramanákról beszél a XIII. szikla-edictumban. Wojtilla 2012a, 86.

Nagy-Magadha fogalmának megalkotója Bronkhorst volt,⁵³⁷ aki abból indult ki, hogy a nyelvész *Patañjali* korában (i. e. 150 körül) a védikus áriják földje (*āryāvarta*) és a védikus kultúra még nem terjedt ki a Gangesz-Jamuná összefolyáson túl keletre, azaz nem tartozott hozzá Benáresz sem, ahol a Buddha első beszédét mondta, sem *Pāṭaliputta*, a Maurja birodalom, Asóka fővárosa. Magadha uralkodói a Sunga dinasztiaig (kb. i. e. 185-ig) nem a bráhmanikus vallást támogatták. Ezt a bráhmanizmustól keletre fekvő területet nevezi el Bronkhorst Nagy-Magadhának, amely lefedi a Buddha és a Dzsina működési területét *Sāvatthitól Rājagaháig*, s így a tulajdonképpeni Magadhától nyugatra lévő Kosala területét is magába foglalta. Jórészt e területen zajlott le a második indiai urbanizáció i. e. 500 körül.⁵³⁸

Nagy-Magadha kultúrájáról nem sokat tudunk meg a védikus forrásokból, szinte csak annyit, hogy nem a védikus isteneket tisztelték és kerek sírhalmokat (sztúpákat) emeltek. A bráhmanák sem régóta élnek közöttük, nyelvük pedig barbár, de a védikus nyelv rokona.

A régészeti adatok is jelzik a két kultúra elkülönülését: kb. i. e. 500-ig *āryāvartában* festett szürke kerámiát (Painted Grey Ware) találunk, míg Nagy-Magadhában fekete-vörös kerámiát (Black and Red Ware). Később mindkét területen az NBPW válik uralkodóvá.

Nagy-Magadha kultúrájáról a fő forrásaink a buddhista és a dzsaina kánon, valamint egy kevés utalás a bráhmanikus tradícióban. Az ezekből kirajzolódó kép persze szükségszerűen torz, egyoldalú, valláscentrikus; mintha csak vallásában különbözne a két terület.

Bronkhorst feltételezi, hogy a karma törvénye, a folyamatos újjászületés és a szamszáráról való megváltás gondolata a Nagy-Magadha területéről származik, vagyis eredetileg a heterodox vallásúak ideológiája volt.⁵³⁹ Ezzel azt is feltételezi, hogy a korai buddhista szövegek nem előfeltételezik a védikus korpuszt.⁵⁴⁰

A szerző egyik legfőbb állítása, miszerint a védikus kultúra a falun élő bráhmanákhoz kötődött, míg a Nagy-Magadhában és a buddhizmus fejlődésében a nem bráhmana városlakók játszottak meghatározó szerepet. Ennek ugyanakkor ellentmond a bráhmanák erőteljes jelenléte a korai buddhista elit tagjai között.⁵⁴¹ Vannak utalások arra vonatkozólag is, hogy Vidéha-Kosala területén, vagyis a nem védikus Nagy-Magadha peremterületén számos

⁵³⁷ Bronkhorst 2007.

⁵³⁸ Az első az i. e. 1700 körül lehanyatlott Indus-völgyi civilizáció volt.

⁵³⁹ Ezzel részben egyetért, részben vitázik: Book Reviewed by Wynne, A: Johannes Bronkhorst: Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India. *H-Net Reviews (in the Humanities & Social Sciences)*. *H-Buddhism* (2011). Illetve Book Reviewed by Richard Fynes: Johannes Bronkhorst: Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 1, (2011), 212-216.

⁵⁴⁰ A védikus és a korai buddhista szövegek részletes elemzéséről Ld. Witzel tanulmánya. Witzel 2009.

⁵⁴¹ A Buddha tanítványainak mintegy kétharmada nagy városokból jött, és mintegy 40%-a bráhmana volt.

bráhmana élt.⁵⁴² Bronkhorst nem szól az indiai pénzhasználatról és az első indiai pontozásos technikával készült pénzérmékről sem, amelyek ugyanakkor szorosan összekapcsolódtak Nagy-Magadhával és a városi civilizációval.

A Nagy-Magadha koncepció nem teljesen elvetendő. Kétségtelen, hogy Magadha környékén létrejött egy sajátos vallási kultúra, szemben a védikussal, amely városi civilizációt hozott létre, és ahol kifejlődött a buddhista társadalom

5.5 A kereskedői és más foglalkozási szövetkezetek; a korabeli „céhek”

A mai napig vitatott kérdés, hogy az indiai céhek valóban ősi időktől fogva létező rendszerek voltak-e, és amennyiben igen, mik voltak a főbb jellemzői.

A szervezetbe tömörülés minden valószínűség szerint már a késővédikus kortól, tehát kb. az i. e. 800-tól kezdődően jellemző volt.⁵⁴³ Azt ugyan nem lehet pontosan megmondani, hogy a különböző kézművesek céhei hogyan és miként alakultak ki a védikus Indiában, de jelenlétük vitathatatlan. Erre utalnak a védikus forrásokban lévő *śreṇi*,⁵⁴⁴ *pūga*,⁵⁴⁵ *gaṇa*,⁵⁴⁶ *vrata*⁵⁴⁷ kifejezések, a *śreṣṭhin* pedig főleg a későbbi irodalomban kifejezetten a céh fejét, vezetőjét jelölte, de hogy ez a védikus korban is ugyanazt jelentette-e, azt nem tudjuk pontosan megmondani. A *gaṇa* kifejezéssel kapcsolatban Majumdar megjegyzi, hogy a védikus korban minden bizonnyal még volt valamiféle szervezeti jelentése, valószínűleg a „céh” megjelölésére használták, a későbbi irodalomban ez a jelentése azonban már nem mutatható ki. Ekkor már kifejezetten politikai és vallási szerveződést jelölt.⁵⁴⁸

Más kutatók ugyanakkor úgy vélik, hogy a védikus India korai szakaszát falusias társadalom jellemezte és így a céhek kialakulásáról nem lehet beszélni. Ezen kutatók

⁵⁴² Wynne 2011.

⁵⁴³ Romila Thapar szerint az ókori források beszámolnak a céhek rendszeréről a Buddha idejében, sőt az azt megelőző időktől kezdve egészen a Maurja-korszakon át. Thapar 2000, 73. Thapar, R.: *Asoka and the Decline of the Mauryas*. Oxford 2000 (Thapar 2000).

⁵⁴⁴ Sor, vonal, határ, csapat, tömeg, mennyiség. Ugyanazon tevékenységet űző kézművesek együttműködése és szövetkezése, céh, illetve ugyanazon termékekkel kereskedők társulása. Monier Williams 1872, 1028. Illetve születési, lovas vagy harci szekér vonala, sora. Macdonell – Keith II (1912), 403. Macdonell, A. A. – Keith, A. B.: *Vedic Index of Names and Subjects*. Vol II. London 1912.

⁵⁴⁵ Társulás/egyesülés, unió, gyűlés, együttműködés, tömeg/sokaság, vagyon. Monier Williams 1872, 588.

⁵⁴⁶ Csapat, sereg, faj/törzs, osztály, kísérő, résztvevő, csapat, gyűlés, társulás, közös cél elérése érdekében egymással szövetkező emberek társulása, kisebb csapat. Monier Williams 1872, 278.

⁵⁴⁷ Körbekerített/elkerített/elzárt terület, állam/birodalom terület, törvény, parancs, szabály, rendelet, rítus, előírás, gyakorlat. Monier Williams 1872, 984.

⁵⁴⁸ Majumdar 1969, 11-14. Majumdar, R. C.: *Corporate life in ancient India*. Calcutta 1969 (Majumdar 1969).

véleménye szerint a védikus forrásokban lévő *śreṇi* vagy *pūga* kifejezések egyike se céhet jelöl, és a *śreṣṭhin* kifejezés se a céh vezetőjére utal.⁵⁴⁹

A céhek kialakulását minden valószínűség szerint a *varṇa*-rendszeren belüli munkamegosztás tette lehetővé. A mezőgazdaság, az állattartás és a kereskedelem, a *vaiśya* csoporton belüli hármass felosztás idővel különböző társadalmi csoportok kifejlődését eredményezte. A céhek legutolsó fázisa az ókori Indiában az i. e. 200 – i. u. 300 közé tehető. Ebben az időszakban *śreṇi*ként szerepelnek a céhek a korabeli jogi könyvekben. A kifejezés tehát emberek egy meghatározott szervezetét jelölte, amelybe ugyanazon vagy más kasztokhoz tartozó egyének tömörültek, de mindegyikük ugyanazt a mesterséget űzte. A céhek szervezetét és működését törvény szabályozta. A Manu törvénykönyve azt mondja a *śreṇi*ről, hogy az ilyen „céhek” törvényeit a királynak kellett meghatározni és ellenőrizni.⁵⁵⁰ Wojtilla is céhek előjáróiról ír az *Arthaśāstra* fejezeteinek fordításában.⁵⁵¹

Thapar kiemeli, hogy a korai céhek létrejöttében minden bizonnyal fontos ösztönzőerő volt a versenyképesség. Gazdasági szempontból nézve egy közösségen belül egyszerűbb, eredményesebb és biztonságosabb volt dolgozni, mint egyedül.⁵⁵² A legjobb példa erre a kereskedők közötti együttműködés, amelynek – a buddista források tanúsága alapján – elősorban gazdasági és biztonsági okai voltak. A kereskedők járta utak nagyon hosszúak voltak és gyakoriak voltak a rablótámadások is. Az ilyen veszélyekre hívják fel a figyelmet a *Jātaka*-történetek is.⁵⁵³

Azt sajnos nem tudjuk megválaszolni, hogy a Buddha korában pontosan mennyi volt a céhek száma. A buddhista születéstörténetek 18 céh létezéséről számolnak be, ugyanakkor valószínűsíthető, hogy a céhek száma eltérő volt adott térben és időben. A *Mūgapakkha-jātakāban*⁵⁵⁴ olvashatjuk, hogy a király gyűlésre hívta össze a birodalom négy kasztját, a 18 céhet, és az egész hadsereget. A páli szövegben a kifejezés úgy jelenik meg, hogy *aṭṭhārasa seniyo*.⁵⁵⁵ A céhekre utaló 18-as szám minden bizonnyal szimbolikus jelentésű, ugyanakkor utal a szervezet széleskörű elterjedésére. A buddhista születéstörténet elmondása alapján a

⁵⁴⁹ Thaplyal 2001, 995-996. Thaplyal, K. K.: Guilds in Ancient India (Antiquity and Various Stages in the Development of Guilds up to AD 300). In: *Life Thoughts and Culture in India*. Ed. G. C. Pande. Delhi 2001, 995-1006 (Thaplyal 2001).

⁵⁵⁰ Manu 8.41. Bühler 1886.

⁵⁵¹ *Arthaśāstra* 5.3.9.: „A céhek előjárói, a lovas, a harcikocsi-(egységek) parancsnokai és a bírósági tisztviselők 8000 (panát kapjanak).” Wojtilla 2012a, 82.

⁵⁵² Thapar 2000, 73.

⁵⁵³ A *Sattigumba-jātaka* (503. J.) pl. egy ötszáz rabló lakta faluról ír (*coragāma*), a falu élén pedig a rablók legidősebbike, a „*corajeṭṭhaka*” állt.

⁵⁵⁴ 538. J.

⁵⁵⁵ PED, 1921-1925, 567. Cone 2001, 54. Ugyanakkor a *seniya* jelentése: hadseregbe tartozó, katona. PED 1921-1925, 723. A kifejezést az angol céhek fordítja: „*eighteen guilds*.” Cowell VI (1957), 14.

király kezdeményezéséről van szó, ennél fogva ez utalás egyben arra is, hogy a céhek fontos szerepet töltöttek be a korban.

A 18 céh közül négyet a *Jātakāk* konkrétan megneveznek; 1. fával dolgozók (*vaḍḍhaka*), ide tartoztak az asztalosok, bútorkészítők, fából házakat, kerekeket, kocsikat, hajókat és egyéb járműveket készítő szakemberek; 2. fémmel dolgozók, a kovácsok (*kammāra*), beleértve az arannyal és az ezüsttel dolgozókat is; 3. bőrkészítők; 4. festők (*cittakāra*).⁵⁵⁶ A többi céh létezését csak feltételezhetjük: 5. kővel dolgozók/kőfejtők; 6. takácsok/szövők; 7. fazekasok (*kumbhakāra*); 8. elefántcsont-faragók (*dantakāra*); 9. ruhafestők; 10. ékszerészek; 11. halászok; 12. hentesek/mészárosok; 13. vadászok és prémvadászok (kétség és vita van afelől, hogy ők is céhekbe tömörültek volna, de működésük és jelenlétük fontos volt.); 14. szakácsok és cukrászok (elképzeltető, hogy alkottak céhet, de nincs konkrét forrás erre vonatkozólag.); 15. borbélyok; 16. virágfüzérkészítők és virágárusok; 17. hajósok, tengerészek, 18. kosárkészítők.⁵⁵⁷

Fick felhívja a figyelmet arra, hogy azon kevés forrás alapján, amelyekben található utalás ezekre a korabeli „céhekre”, nem feltételezhetjük egy jól kifejtett céhes rendszer létezését a korban, amely saját „céhes törvények” szerint működött volna. Ugyanakkor néhány buddhista születéstörténetből mindenképp kivehető olyan, a Buddha idejében létező szövetkezetek, amelyek egymásba tömörítették az egyes foglalkozások üzőit.⁵⁵⁸

A korabeli céhek létrejöttének és létezésének három fontos ismérve van: 1. a foglalkozások öröklődésének ténye; 2. az egyes foglalkozások élén a legidősebb személy állt; 3. a foglalkozások térbeli elkülönülése.

Az első fontos tényező, amely alapján következtethetünk a korban meglévő, különböző foglalkozásokat üző szövetkezetek és közösségek meglétére, hogy ezeket a közösségeket az egyes foglalkozásokat üző családok alkották. A forrásokban mindenütt olvashatunk ilyen családokról, pl.: karavánvezetők családja (*satthavāhakula*), gabonakeresedők családja (*dhaññavāṇijakula*), zöldségkereskedők családja (*paṇṇikakula*), kovácsok családja (*kammārakula*), fazekasok családja (*kumbhakārakula*). A foglalkozások és a szakmák öröklődtek az egyes családokon belül. A fiú már fiatalon megtanulta apja mesterségét, hogy később aztán a szakma mestere váljék belőle. Így olvashatunk pl.: a kovács fiáról (*kammāraputta*), vagy a fazekas fiáról (*kumbhakāraputta*) is. Ugyanakkor pusztán arra a tényre alapozva, miszerint ezek a foglalkozások öröklődtek a családon belül, még nem lehet következtetni a kereskedői foglalkozások szerveződésére.

⁵⁵⁶ Majumdar 1969, 15.

⁵⁵⁷ Majumdar 1969, 23-24.

⁵⁵⁸ Fick 1897, 177.

A másik fontos érv a *jeṭṭhaka*⁵⁵⁹ vagy *pamukha* titulus megléte, amely a legidősebb személynek járó rangot jelölte, vagyis azt, hogy az egyes szövetkezetek és foglalkozások szerint egymásba tömörülők élén a legidősebb állt. A források alapján sajnos nem lehet következtetni a *jeṭṭhaka* hatalmára és pontos funkciójára a vizsgált korszakban, ugyanakkor feltételezhető, hogy a kezdeti időszakban még nem volt konkrét joga és hatalma a közösség tagjai felett. A tisztség sokkal inkább egyfajta tiszteletbeli pozíció volt, amelyet nem feltétlenül a korban legidősebb személy, hanem a legügyesebb és legszorgalmasabb nyert el. A későbbi fejlődés eredményeként a *jeṭṭhakā*nak idővel minden bizonnyal már jelentős hatalma volt az alárendelt tagok felett, így pl. élhetett a büntetés jogával is.⁵⁶⁰ A forrásokból nem derül ki az sem, hogy a *jeṭṭhakā*t választották volna. Számos esetben azt olvashatjuk, hogy a titulust a legidősebb fiú örökölte az apa halála után.

A buddhista születéstörténetekből ugyanakkor kiderül, hogy a legidősebb tisztséget birtokló személy olykor különleges kapcsolatban állt a királyi udvarral. A király kedvence volt, jómódú, gazdag és nagy tiszteletnek örvendő személynek számított.⁵⁶¹ A *Sūci-jātakā*ban⁵⁶² arról olvashatunk, hogy az ezer kovácscsalád lakta faluban az ezer kovács közül a legidősebb (*kammārasahassajēṭṭhako kammāro*) a király kedvence volt, jómódú és jóságos. Ugyanebben a történetben egy másik alkalommal pedig a herceg magához hívatta a kovácsok legidősebbikét (*kammārajēṭṭhaka*) és azzal bízta meg, hogy egy halom aranyból egy női portrét csináljon neki.

A *Jātakā*ban gyakran olvashatunk a *jeṭṭhakā*k közötti vitáról, amelyek többnyire arról szóltak, hogy melyik nyerje el a király kegyét. Az *Uruga-jātakā*ban⁵⁶³ is egy ilyen céhek közötti vitáról van szó két, a király szolgálatában lévő, a céhek élén álló miniszter között.

A *Nigrodha-jātakā*ban⁵⁶⁴ pedig a "*bhaṇḍāgārika*" tisztségről olvashatunk. Ő volt a kincstárnok, valamint a királyi javak és áruk vezetője, és minden bizonnyal egyfajta bírói és igazságszolgáltató szerve valamennyi kereskedői céhnek. Majumdar szerint azt sajnos nem lehet megmondani, hogy ez a hivatal pontosan mikortól létezett, de a későbbi forrásokban gyakran előfordul és a későbbiekben már mindig ez volt a szerepköre.⁵⁶⁵

Fontos megjegyezni, hogy a foglalkozások élén álló legidősebb személy intézménye nem csak a kereskedők, hanem a különböző kézművességet űző közösségek esetében is fennállt. A kovácsok élén a legidősebb kovács állt *kammārajēṭṭhaka*, vagy *jeṭṭhakakammāra*;

⁵⁵⁹ Cone 2010, 244.

⁵⁶⁰ Majumdar 1969, 25.

⁵⁶¹ Fick 1897, 183.

⁵⁶² 387. J.

⁵⁶³ 154. J.

⁵⁶⁴ 445. J.

⁵⁶⁵ Majumdar 1969, 23. A tisztséget Fick is említi. Fick 1897, 177.

a koszorúköttők élén a legidősebb koszorúköttő *mālakārajetthaka*; az asztalosok élén a *vaḍḍhakijetthaka*; a karavánvezetők közötti legidősebb vezető pedig a *satthavāhajetthaka* volt. Úgy tűnik azonban, hogy egy vezető csak egy meghatározott számú közösségnek volt a vezetője. A *Samuddavāṇija-jātaka*⁵⁶⁶ arról számol be, hogy az ezer asztalos családot számláló faluban két legidősebb vezető volt, és mindegyik vezető alá ötszáz család tartozott. Egyszer azonban fogták magukat, elhagyták a várost és családjakkal együtt egy szigeten telepedtek le. Mindez talán a céhek mobilitására utal, amely azonban főleg a későbbi korokban volt jellemző.⁵⁶⁷ A tény, hogy a faluban két legidősebb vezető is volt, minden bizonnyal a falu magas lélekszámaival hozható összefüggésbe. Ugyanakkor a *Jātakák*ban arra is találunk példát, hogy az ezer lélekszámot számláló kézműves-faluban mindössze egy legidősebb vezető volt.

A harmadik fontos, ugyanakkor a buddhista történetekben nem mindig erős támpontot nyújtó tényező, hogy ezek a különböző foglalkozásokat űző családok általában meghatározott helyen laktak. A városokban voltak utcák, amelyekben kizárólag csak bizonyos kézművesek laktak; pl. az elefántcsont-faragók (*dantakāra*) utcája. A *Sīlavanāgarāja-jātakában*⁵⁶⁸ arról olvashatunk, hogy egy szegény férfi Benáreszbe érkezett és az elefántcsont-faragók utcájába kerülve a saját szemével látta, milyen sok és változatos formára faragták az elefántcsontot. A történetben a szegény férfi azt kérdezte a faragóktól, hogy megvásárolnák-e tőle az élő elefánt fogát. Miután azok igennel feleltek, a szegény férfi elment, hogy élő elefántfogat szerezzen és az így eladott elefántfogakból tartsa el magát.

Fontos megjegyezni ugyanakkor azt is, hogy bizonyos foglalkozásokat nem a városban, hanem a városon kívül űztek, de általában a városokhoz közeli falvakban, amely falvakat szintén az egy és ugyanazon foglalkozást űzők laktak. A kereskedő-falvak megléte tehát egy tipikus képe a Buddha kori indiai társadalomnak. Ezekben a falvakban könnyebben jutottak nyersanyaghoz. Ilyen jellegű, Benáreszhez közeli falvakat több helyütt is említene a szövegek. Az *Alīnacitta-jātakában*⁵⁶⁹ arról olvashatunk, hogy nem messze Benáresztől terült el az asztalosok faluja (*vaḍḍhakīgāma*), ahol mintegy ötszáz asztalos élt. Az asztalosok a folyón felfelé egy erdőbe mentek, ott kivágták a házépítéshez szükséges fákat, a parthoz húzták, feltették a hajóra, majd a rakománnyal együtt visszahajóztak a városba, ahol pedig fizetség ellenében megépítették a megrendelt házakat. A *Samuddavāṇija-jātaka*⁵⁷⁰ arról számol be, hogy Benáresz közelében terült el egy fazekasok lakta nagy falu, amely ezer

⁵⁶⁶ 466. J.

⁵⁶⁷ Majumdar 1969, 22.

⁵⁶⁸ 72. J.

⁵⁶⁹ 156. J.

⁵⁷⁰ 466. J.

családnak adott otthont. A *Kacchapa-jātakában*⁵⁷¹ az szerepel, hogy a *Bodhisatta* egy fazekascsaládban született újjá, és a fazekas mesterség üzéséből tartotta el a családját. A *Sūci-jātakában*⁵⁷² pedig két, egymás mellett fekvő kovácscsaládok lakta faluról olvashatunk, amelyek közül az egyikben mintegy ezer kunyhó volt. A szomszédos falvakból ebbe a faluba jártak át az emberek, hogy vascsatokat, baltákat, fejszéket és egyéb vaseszközöket kovácsoltassanak maguknak.

Minden bizonnyal léteztek olyan kereskedői tevékenységek is, amelyek nem bizonyultak stabilnak, vagy gyakorlásuk nem volt elterjedt a korban. Így pl. nem tömörültek céhekbe a számmal, vidékről vidékre vándorló, az áruikat utcán eladásra kínáló kisebb kereskedők.

Rhys Davids és Fick kétségbe vonják, hogy a kereskedők között is létezett volna már a nagyon korai időkben egyfajta jól működő, szoros szervezet. Azt nem tagadják ugyan, hogy a kereskedő családok minden bizonnyal létrehoztak egyfajta szövetséget és szervezetbe tömörültek a *jeṭṭhaka* vezetése alatt, ugyanakkor a buddhista születéstörténetekből véleményük szerint nem derül ki, hogy ez egy jól kifejlődött szervezet lett volna.⁵⁷³

Majumdar ezzel ellentétben a kereskedők céhét a legfontosabb céhek között említi, de hozzáteszi azt is, hogy a kereskedők céhe számos szempontból nézve eltért és különbözött a többi céhtől, jelenlétüket mégsem tagadhatjuk le. A mesterség öröklésének ténye, a mesterség helyhez kötöttsége, valamint a *jeṭṭhaka* kinevezése sem volt annyira jellemző a kereskedői, mint a többi kézműves céh esetében.⁵⁷⁴ Számos buddhista születéstörténetben olvashatunk a tengeri kereskedők közötti szervezetről. A *Valāhassa-jātaka*⁵⁷⁵ arról számol be, hogy az ötszáz kereskedő hajótörés után Ceylon szigetén kötött ki, valamint arról, hogy az ötszáz kereskedő élén egy vezér állt. A *Paṇḍaranāgarāja-jātaka*⁵⁷⁶ szintén egy ötszáz kereskedőből álló közösségről (*pañcasatavāṇijā*) számol be. A *Suppāraka-jātaka*⁵⁷⁷ pedig egy tengeri kaland történetét meséli el, amelynek során a hétszáz kereskedő drágakincsre talált, majd miután visszatértek a tengeri kalandról, a kincset szétosztották egymás között. A történet azért is érdekes, mert arról számol be, hogy a *Bodhisatta*, a hajósok legöregebbjének (*niyāmakajeṭṭhaka*)⁵⁷⁸ fiaként, *Suppāraka* néven született újjá és miután elérte a 16 éves kort, teljesen eltanulta a hajós mesterséget, apja halála után pedig övé lett a hajósok legidősebbike

⁵⁷¹ 178. J.

⁵⁷² 387. J.

⁵⁷³ Fick 1897, 178.

⁵⁷⁴ Majumdar 1969, 20-21.

⁵⁷⁵ 196. J.

⁵⁷⁶ 518. J.

⁵⁷⁷ 463. J.

⁵⁷⁸ *Niyāmaka* vagy *niyyāmaka*: hajóskapitány, tengerész mester. De mindenképpen a tengerészek vagy a hajósok legjobbika. PED 1921-1925, 368-369.

tisztség és a hajós mesterségből élt. Tapasztalata miatt nagy tiszteletnek örvendett és azt tartották róla, hogy azt a hajót, amelyet ő kormányoz, sosem érhet baleset. Miután azonban a sósvíztől megvakult és nem tudta tovább úzni a hajósmesterséget, elszegődött a királyi udvarhoz és a király becsüse lett (*agghāpaniyaka*).⁵⁷⁹ Vagyis ő becsülte és vizsgálta meg a királynak szánt elefántok, lovak, gyöngyök, drágakövek állapotát és minőségét és ő döntött arról is, hogy az áruk közül melyek voltak a hibátlanok és a legszebbek, vagyis melyek kerüljenek a királyhoz. A király minden alkalommal hallgatott becsüsére és fizetéssel jutalmazta.

A tengeri kereskedők mellett a szárazföldi kereskedők esetében is lehet beszélni egyfajta szervezettségről. A *Jarūdapāna-jātaka*⁵⁸⁰ arról számol be, hogy a Buddha egy kereskedőcsaládban született újjá (*vāṇijakula*) és miután felnőtt, ő maga lett a karavánvezetők legidősebbike (*satthavāhajettṭhaka*). A *Guttila-jātaka*⁵⁸¹ kereskedők egy csoportjáról ír, akik javaik eladása érdekében összefogtak, egy helyen összegyűltek, és ott árusították koszorúikat, illatszereiket, kenőcseiket, és egyéb folyékony és szilárd ételeiket. A *Mahāvāṇija-jātakában*⁵⁸² pedig azt olvashatjuk, hogy kereskedők a birodalom különböző részeiről összegyűltek, a közös pénzszerzés céljából szövetségre léptek egymással, majd választottak maguk között egy vezetőt (*gāmaṇi*).⁵⁸³

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy a három tényező: a foglalkozások öröklésének ténye; az, hogy az egyes foglalkozások élén a legidősebb személy állt; illetve a foglalkozások elkülönülése térben; együttesen arra engednek következtetni, hogy az egyes foglalkozásokat űzők gazdasági szövetkezetbe tömörültek. Ezek a korabeli szövetkezetek sokban hasonlítottak a későbbi, középkori céhekhez, amikor is már a céhen belüli kereskedelmi és egyéb kézműves tevékenységet szervezett keretek között űzték, a csoportosulás és szövetkezés meghatározott rendszer szerint működött.

A Buddha-korabeli „céhekbe” tömörülés még meglehetősen kezdetleges fejlődési szinten állt és a *Jātakák*ból is csak elvétve lehet nyomaira bukkani. A kereskedelem kiterjedésével és növekedésével a céhek száma és szerepe megnőtt, és a kasztokhoz hasonlóan öröklődött a céheken belüli tagság is. Elmondható az is, hogy az említett foglalkozások közül néhány minden bizonnyal a társadalmi megbecsültség alapján viszonylag alacsony szinten állt. Talán ez lehetett a fő oka annak is, hogy ezek a társadalmi csoportok térbelileg is

⁵⁷⁹ Az angol fordításban is becsülő és becsüs hivatal/tisztség kifejezés szerepel. Cowell IV 1957, 87.

⁵⁸⁰ 256. J.

⁵⁸¹ 243. J. Lüders 1961, 109-110.

⁵⁸² 493. J.

⁵⁸³ A *gāmaṇika* jelentése egy csapat/csoport/társaság feje, vezetője, a falu főnöke, feje. PED 1921-1925, 249. Cone 2010, 44.

elkülönültek, vagyis a későbbi kasztrendszernek a gyökerei már ebben a korai időszakban is megmutatkoztak. Később a kereskedelem kiterjedése a Maurja-korszakban lehetővé tette a céhek további fejlődését és stabilizálódását. A céhek a későbbi időkben már szigorú szabályok szerint működtek, számos hasznos feladatot láttak el; adminisztratív, gazdasági, banki és jogi funkciót is, ahonnan aztán egyenes út vezetett a kasztok kialakulásához, mígnem a céhhez együtt járt a társadalmi státusz is. Ugyanakkor fontos kihangsúlyozni, hogy míg a céhek esetében elsősorban gazdasági intézményről lehet beszélni, addig a kasztok kizárólag társadalmi csoportok voltak. Míg a kaszt, mint társadalmi csoport szükségszerűen öröklődött, addig a céhtagság nem feltétlenül. Egy ember csak egy kaszthoz tartozhatott, de lehetett egyszerre több céh tagja is.

Számos indiai kaszt szerepe és működése jelentős változáson ment végbe az idők során, és a gazdagság, valamint a jólét egyre fontosabb tényezővé vált a magasabb társadalmi fok elérésében. A kereskedők célja természetesen az volt, hogy a gazdaságon belül meghatározó helyet foglaljanak el. Ezen történések eredményeként lehet aztán beszélni új vallások felemelkedéséről, és bizonyos szakmai szervezetek kialakulásáról is. Másik fontos tényezője ennek a fejlődésnek a kereskedők azon törekvése, hogy bizonyos fokú ellenőrzést gyakoroljanak az állami apparátus felett.

A korabeli kereskedők létrehozták a maguk szervezeteit, hogy nagyobb és biztosabb kiterjedéssel tudjanak működni. Nehéz rekonstruálni ebben a korai időszakban ezen üzleti és gazdasági szervezetek működésének pontos részleteit, de úgy tűnik, hogy a kereskedőknek és a bankároknak is megvoltak a maguk „céhei”. Ezen céhek vezetői jómódúak voltak, akik fontos szervezői képességgel is rendelkeztek, ennek értelmében mintegy közvetítők voltak az állam és a szakmai szervezetek között, és mint „békefenntartók” próbálták fenntartani a jó viszonyt és a kapcsolatot az egyes szakmai szervezetek között.

A foglalkozási ágakat tükröző kasztrendszer a védikus időkből ismert négytagú *varṇa* rendszerből fejlődött ki. Az indiai kereskedői, pénzkölcsönzői réteg a *vessa* rétegen belül, a papi és a harcosok rétegek alatt, de a súdra réteg fölött helyezkedett el. A *vessák* ugyan beletartoztak a kétszerszületettek rendjébe, és így viselhették a szent zsinórt is, de a legalacsonyabb rétegnek számítottak a felsőbb rétegek között, pontos szociológiai megfogalmazásban az alsó középréteget képezték. Ezt azért is fontos kihangsúlyozni, mert így talán érthetővé válik, hogyan találunk később, az ún. kereskedői réteg között olykor a felsőbb kasztokból lesüllyedt embereket, de a szegényebb rétegekből felemelkedetteket is.

6. A korabeli városfejlődésről

6.1 A buddhizmus felemelkedése és a városfejlődés kapcsolata

A páli nyelvű buddhista források alapján a korai buddhizmus idején jelentős városi forradalom zajlott le Indiában, amely szorosan összefüggött a buddhizmus gyors felemelkedésével és sikerével. Ezt a folyamatot számos vallási, társadalmi és gazdasági tényező megváltozása segítette elő.

Gombrich a buddhizmus sikerét elsősorban azzal magyarázta, hogy az sokkal jobban válaszolt a városi lakosság igényeire, mint a régi, uralkodó bráhmanizmus. Véleménye szerint a Buddha elsősorban a városi elemeket, az új társadalmi osztályt kívánta üzenetével megszólítani. Magyarázatában kitért arra is, hogy a Buddha korában végbemenő urbanizáció teljesen felborította az addigi társadalmi rendet és ez kedvezett a vallási változásoknak is. Mindezt úgy jellemezte, hogy a zárt típusú közösség egy sokkal nyitottabb társadalom irányába fejlődött, megnőtt az egyén szabad választási joga, de ezzel párhuzamosan a félelem is a választás felelősségétől. Ugyanakkor felhívta a figyelmet arra is, hogy a forrásokban szereplő korabeli városok és az urbanizáció ténye régészetiileg nehezen bizonyítható. A régészeti leletek száma meglehetősen kevés, ami részben annak is köszönhető, hogy az épületek többnyire sárból, iszapból vagy fából készültek, ezek maradványainak megtalálása pedig szinte lehetetlen. Égetett téglát csak elszórtan és csak kevés városban találtak. Nem találtak bizonyítékot városrendezésre, vagy a szennyvíz elvezetésére szolgáló csatornahálózat rendszerére sem az i. e. 2. századnál korábbról.⁵⁸⁴

Mindezt Sharma is elfogadta és részben annak tulajdonította, hogy az égetett téglát a szóban forgó időszakban még nem ismerték, így az épületek nem maradtak meg. Véleménye szerint ugyanakkor kétségtelen, hogy már a Maurják előtti időkben is léteztek városok. A korai páli szövegekben előforduló kereskedelmi város (*nigāma*), valamint a város (*nagara*) szavak és kifejezések a városok létezésére utalnak.⁵⁸⁵

Gokhale a buddhizmus felemelkedését két fontos változással hozza összefüggésbe; az egyik a törzsi jellegű társadalomból való átmenet az osztálytársadalomba, a másik pedig az átmenet a minimális szintű megélhetést biztosító gazdaságból egy jelentős többletet eredményező gazdaságba.⁵⁸⁶

⁵⁸⁴ Gombrich 1988, 58-88.

⁵⁸⁵ Sharma 1982, 220.

⁵⁸⁶ Gokhale 1994, 7. A szerző a klasszikus marxista terminológiát használja, miszerint a törzsi társadalomból az út az osztálytársadalomba vezet. Romila Thapar, aki korábban erősen hajlott a marxizmus felé, újabban azt vallja, hogy a törzsszövetségből *mahājanapada* állam lett.

Kétségtelen, hogy a városi környezet leírása, a városokról szóló elbeszélések központi témái a korai buddhista irodalomnak. A kanonikus páli nyelvű irodalom egy pezsgő buddhizmusról fest képet, amely a Gangesz-medencében végbemenő városi forradalom társadalmi-gazdasági hatásának köszönhetette virágzását. Az új városok felemelkedése lehetővé tette az új vallási irányzatok kifejlődését is. Ennek következtében a buddhizmus „városközpontú” volt és élvezte a városlakók, vagyis a polgárok, valamint az uralkodó támogatását is.

6.2 Az urbanizáció a korai Indiában

Az urbanizáció fogalma az ókori Indiára nézve csak szigorúan meghatározott értelemben érvényes. Az egész szubkontinensen a lakosság nagy része falvakban, kisebb része pedig városias jellegű településeken élt, fenntartva az erős vidéki kötelékeket a falvak világával.

A korai urbanizáció Indiában egyedi volt a maga nemében, ebből adódóan nem érdemes egyfajta egyetemes fejlődési modell után kutatni. A Gangesz-völgyi urbanizáció folyamatában a politikai tényező bizonyult a legfontosabbnak. Az újonnan kifejlődő államok monarchikus kormányzati rendszerükkel, az uralkodó osztály és szövetségeseik összefonódásával, a mezőgazdaság felett gyakorolt ellenőrzésük jogával megteremtették a szükséges körülményeket a Gangesz-völgyi városok felemelkedéséhez.

Sarao szerint az i. e. 550 előtti időszak esetében nem beszélhetünk valódi értelemben vett urbanizációról, illetve inkább a „preurbán” jelzővel írható le a szóban forgó időszak. I. e. 500-tól egészen a Maurja-dinasztia felemelkedéséig megjelentek a városi központok, amelyek ugyanakkor nem voltak nagyok sem méretükben, sem lakosságukat tekintve. A Maurják uralkodása alatt a városok fejlődése egy érett és megszilárdult fázisba lépett. Ebben és az ezt követő időszakban a városok száma megugrott és különböző típusok fejlődtek ki, amelyek különböztek egymástól mind működésükben, mind méretükben. Közös jellemző volt ugyanakkor, hogy mindegyik jelentős számú, nem mezőgazdasági lakossággal rendelkezett.⁵⁸⁷

Erdősy szerint a Gangesz-medence urbanizációját elsősorban az ottani települések hierarchiájának fejlődése alapján lehet nyomon követni, vagyis, hogy a nagyobb központi települést egy azt körülölelő kisebb település vette körül. A nagyobb települések általában mindig valamilyen fontos stratégiai forrás, pl. vasérclelőhely mentén helyezkedtek el. Ez a hierarchikusan felépülő települési rendszer Erdősy szerint két időbeli szakaszra osztható, i. e.

⁵⁸⁷ Sarao 2010, 190-191.

550-400, valamint i. e. 400-300, ami azonos az NBPW-vel fémjelzett kultúra két fázisával. Erdösy megkülönbözteti a falvakat, a kisebb és nagyobb városi központokat és az uralkodói fővárosokat. Az utóbbiak egyben az egyre növekvő politikai hatalom központjai is voltak.⁵⁸⁸

A Gangesz-medence urbanizációjának elemzése kapcsán Sarao tulajdonképpen követi Erdösy nézetét. A szerző véleménye szerint a hierarchikusan felépülő települések rendszerében az első szintet olyan városi központok jelentették, amelyek a falvakból nőtték ki magukat, a növekvő lakosságnak köszönhetően. A második szintbe pedig azok a városi központok tartoztak, amelyek nem duzzadtak fel a falvakból olyan városi központokká, mint az első szintbe tartozók, ennél fogva a lakosságuk is kevesebb volt. A második szintbe tartozó városok az első szintbeli városi központok ellátói voltak. Ezek a városok általában kikötővárosok, kereskedelmi, katonai és vallási központok voltak. Az urbanizáció valódi erőssége és szilárdsága a másodlagos városi központok száma alapján mérhető. Minél több másodlagos központja volt egy városi civilizációnak, annál nagyobb esélye volt a túlélésre. A másodlagos központok nem éltek volna az elsődleges központok nélkül, hiszen az elsődleges városi központok rendelkeztek olyan politikai erővel, amellyel a másodlagos központokat is védelmezni tudták. A szerző szerint elgondolkodtató, hogy az Indus-völgyi kultúra eltűnése talán annak tudható be, hogy nem állt rendelkezésre elegendő másodlagos központi bázis. Sarao szerint ugyanakkor nehéz az indiai városokat konkrét szempontok alapján csoportosítani, hiszen kevés információ áll rendelkezésünkre, pl. a népességre, vagy a városok nagyságára utaló adatok, amelyek segítenének egy, a városokkal kapcsolatos rendszerezésben. A helyzetet az is nehezíti, hogy a források, amelyekben a városi központok szerepelnek, a legtöbb esetben nem korabeliek, másrészt pedig nem ismerjük a szóban forgó városi központok alapításának idejét sem. A szerző úgy véli, hogy a városok erősítésének ténye önmagában még nem számított olyan fontosnak. Számos oka lehetett annak, amiért egy várost megerősítettek. A legfontosabb a politikai tényező volt, az erősítés ténye a városi központnak nagyvárosi rangot adott, és egyben azt is jelezte, hogy a város fontos politikai központ. Olyan városi települések esetében, amelyek egy territoriális királyság központjai lettek, elkerülhetetlen volt az erősítés, amely tehát nem csupán a védekezés szempontjából volt fontos, hanem szimbolikus jelentéssel is bírt.⁵⁸⁹

⁵⁸⁸ Erdösy 1985, 81-82., 109-110. Erdösy, G.: The Origin of Cities in the Ganges Valley. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 28/1, (1985), 81-109 (Erdösy 1985).

⁵⁸⁹ A szerző nem ad konkrét időbeli dátumot az urbanizáció második szintjének kezdetére, de megjegyzi, hogy kb. az i. e. 550 körül kezdődött a Gangesz-medence urbanizációja a fővárosi jellegű városi központok felemelkedésével. Sarao 2010. 17-20., valamint 194. Erdösy szerint az első szintbeli városi központok időben az i. e. 600 és 400, a második szintet jelentő városi központok az i. e. 400 és 100 közötti időintervallumra tehetők. Erdösy 1985, 109.

A városi központok, amelyeket a források kapcsolatba hoztak a Buddhával, a Buddha idejében, és minden valószínűség szerint még később is csak falvak (*gāma*), vagy nagyobb falvak (*mahāgāma*), esetleg a legnagyobb agglomerációt jelentő és megerősített kisebb városok (*janapada*), piaci központok (*nigāma*) voltak, vagyis ezek a Sarao-féle első szintbeli városi központokba sorolhatók. A legtöbb település tehát méretét és népességét illetően meglehetősen kicsi volt. Gyakran szokták mondani, hogy ezek nem is városi központok, hanem nagyméretű falvak voltak. Az irodalmi szövegek és a régészet tanúsága szerint ezek a városi központok az ember megtelepedésének egy újfajta összetettségét jelenítették meg, egyszerre voltak korabeli városi és katonai, továbbá kulturális, gazdasági és vallási központok is. Ezek alapján hiba volna a szóban forgó központokat nagyméretű falvak jelzővel illetni.⁵⁹⁰

6.3 A városfejlődés a páli nyelvű kánongyűjteményben

A *Dīgha-nikāyában* és a *Vinaya-piṭakában* számos utalást és történetet olvashatunk a városokról.⁵⁹¹ Az elbeszélések nagy része azonban meglehetősen felszínes jellegű, a legfontosabb információkat az egyes *Sutták* bevezetői tartalmazzák, amelyek minden esetben a történet elbeszélő keretét alkotják. Ezekben általában azt olvashatjuk, hogy a Buddha városról-városra vándorolt, elidőzött egy-egy helyen, emberek gyülekezete előtt beszédet tartott egy városban, vagy vidéki településen. Ugyanakkor meglehetősen kevés információval rendelkezünk azokról a helyekről, amelyeken a Buddha vándorlása és tanítása során tartózkodott. Annak ellenére tehát, hogy a buddhista kanonikus irodalom számos elbeszélésének története város vagy falu közelében játszódik, a települések nevén kívül szinte semmit, vagy csak nagyon keveset tudunk a szóban forgó területekről.

A páli kánon jelenlegi formájához közeli alakját feltehetőleg abban a korban nyerte el, amikor a városfejlődés már elérte a teljesen kifejlett szintet. Az egyes történetekből kiszűrhető

⁵⁹⁰ Európai terminológiában a város fogalma sokrétű. Az egyik kritérium a lakosság száma, ennek alapján statisztikai értelemben városoknak számítanak olyan települések, amelyeknek sok lakosa van ugyan, de nincsenek 'városi' jellemzőik.

⁵⁹¹ Gokhale az általa felhasznált források alapján készített statisztikája alapján kiderült, hogy a konkrét, név szerinti területekre történő utalások teljes száma 1009 a *Dīgha-nikāyában* és a *Vinaya-piṭakában*. Ezen belül 842 esetben, vagyis 83,43%-ban történik utalás 5 nagyobb városra, a maradék esetben, 167-szer, vagyis 16,57%-ban oszlik meg az arány a különböző területekre, városra, piaci városra, falura és vidéki területre történő utalások között. Az 1009 esetből nem kevesebb, mint 593, vagyis 58,77% arányban történik utalás *Sāvatthira*, 140 vagy 13,87% arányban *Rājagahāra*, 56 vagyis 5,55% arányban *Kapilavatthura*, 38 vagyis 3,76% *Vesālira*, és 15 esetben, tehát 1,48% arányban történik utalás *Kosambira*. A *Sāvatthira* történő legtöbb utalás egyértelmű, amennyiben hihetünk a forrásoknak, miszerint a Buddha mintegy 25 esős időszakot töltött ebben a városban. A helyek méretére és karakterére történő utalás során 35 esetben esik szó nagyobb és kisebb városról, 8 esetben piaci városról, 45 esetben faluról és 3 esetben vidékről. Ugyanakkor azt sem szabad elfelejtenünk, hogy ez a statisztika elsősorban és túlnyomórészt a Buddha egy helyen, hosszabb ideig történő tartózkodását írja le az esős évszak alatt, az esős évszakon kívüli vándorlásait, és annak útvonalát nem tudjuk pontosan nyomon követni. Gokhale 1994, 46-47.

információk visszautalnak arra, miként alakult és változott a városokról kialakult kép. Rekonstruálható belőlük a városi forradalom folyamata, amely aztán elvezetett a városok kialakulásához és fejlődéséhez.⁵⁹²

A kánongyűjtemény alapján elmondhatjuk, hogy a Gangesz-medence urbanizációja két szakaszra bontható, amelyben a második szakasz körülbelül a Maurják idejére tehető, vagyis az i. e. 4. század végére. Úgy tűnik, hogy a buddhizmus felemelkedése is az urbanizáció második szakaszára tehető. Ebből az is következik, hogy a kanonikus szövegek teljes formájukat valamivel később nyerték el, amikor az urbanizáció már teljesen végbement. A páli kánon ezek szerint ennek a teljesen kifejlődött és kialakult városi környezetnek a terméke, vagyis nem annyira a várossá fejlődés krónikája, sokkal inkább a teljesen kifejlődött városi környezetet tükrözi.

6.4 A janapada és a mahājanapa a páli nyelvű kánongyűjteményben

Az i. e. 6-4. századi Gangesz-völgyi települések elhatárolódtak egymástól nagyságukban és gazdasági tevékenységükben. Az egész indiai szubkontinens különböző területekre, *janapadákra* oszlott. Legtöbbjük Északnyugat-Indiában volt, hiszen innen indult ki a *janapada*-rendszer, így ezen a területen sokkal ismertebb volt. Az *Anguttara-nikāya* 16 *mahājanapadáról* számol be,⁵⁹³ ugyanakkor a *Dīgha-nikāya*ban mindössze csak az első 10

⁵⁹² A buddhista hagyomány szerint az első buddhista zsinatra közvetlenül a Buddha halála után került sor (kb. i. e. 5. sz.) *Rājagahában*. Ennek a zsinatnak a történetiségét számos kutató tagadja. A hagyomány szerint a zsinaton a Buddha két tanítványa, *Upālī* és *Ānanda* fejből elmondták a *Vinaya- és a Sutta-Piṭaka* szövegeit. A páli nyelvű kánongyűjtemény minden bizonnyal már ebben a korai időszakban, vagyis közvetlenül a Buddha halála után kezdte elnyerni jelenlegi formáját. A Maurják uralkodása kezdetén a páli kánon már nagyjából kész volt, tehát hasonlított a ma ismert formájához, egyes részei ugyanakkor csak Asóka halála után készültek. Gokhale 1994, 45., valamint Thapar 2002, 140., és Bailey – Mabbett 2003, 79. Bailey, G – Mabbett, I.: *The Sociology of Early Buddhism*. Cambridge 2003 (Bailey – Mabbett 2003).

⁵⁹³ AN 4.213. Woodward I (1932), 192. Woodward, F. L.: *The Book of the Gradual Sayings (Anguttara-Nikāya)* or more-numbered Suttas. Vol I. New York, Toronto, Melbourne, and Bombay 1932. A 16 *mahājanapada* sorrendben: *Āṅga*, *Magadha*, *Kāśī*, *Kosala*, *Vajji*, *Malla*, *Ceti*, *Vaṇsa*, *Kuru*, *Pañcāla*, *Maccha*, *Sūrasena*, *Assaka*, *Avanti*, *Gandhāra*, *Kamboja*. Magyar fordításban Ld.: Wojtilla 2012a, 28-29. *Āṅga* (Āṅga): a mai Bihár állam Bhāgalpur és Mōnghīr körzetei, az egykori Magadhától keletre. Fővárosa: *Campā* volt, a mai Bhāgalpur. *Magadha* (Magadha): a mai Bihár állam területe. *Kāśī* (Kászí): a mai Uttar Pradés állambeli Várānaszi, vagyis Benáresz környéke. A Kósala és Magadha közötti harcok során a terület minden bizonnyal beleolvadt Kószalába. *Kosala* (Kósala): a mai nepáli határ területe. Fővárosa: a Buddha idején *Sāvatti* (Szāvatti) volt, a mai Sāhet Máhet a Rapti folyó partján, közel a nepáli határhoz. *Vajji* (Vaddzsi): a mai Bihár állam Csampan és Muzzafarpur körzete. A vaddzsik törzse mintegy nyolc szövetséges törzset foglalt magába, közülük kiemelkedtek a liccsavik és a vidéhák törzse. A vidéhák fővárosa; Mithila, kb. 35 km-re északnyugatra terült el Vészálitól, a liccsavik fővárosától. *Malla* (Malla): a mai Bihár államban Vridhsitól északra, a hegyek lábánál. *Ceti* (Csédi): talán ugyanaz a törzs, akiket a későbbi források *Cedik*nek jelölnek. A mai Uttar Pradés állam déli és a mai Madhja Pradés állam északi része. *Vaṇsa* (Vanga): a mai Nyugat-Bengál államnak a Brahmaputra és Padmá folyó közötti része. *Kuru* (Kuru): a mai indiai főváros, Delhi környéke. *Pañcāla* (Pancsála): a mai Uttar Pradés állam Badājūn és Farrukhábád körzetei. *Maccha* (Maccsha): a mai Rádzsasztán államban a Dzsajpur környéke és az Alvár és Bharatpur körzetek területe. *Sūrasena* (Szúraszéna): a mai Harijáná államban Mathurá város környéke. *Assaka* (Asszka): talán Avanti és Szúraszéna között, mások szerint a mai Ándhra Pradés

janapada neve szerepel.⁵⁹⁴ Számos kutató szerint erős túlzás a 16 *mahājanapada* létezése, ugyanakkor kétségtelen, hogy a *Mahā-parinibbāna-suttā*ban szereplő hat nagy város (*mahānagara*)⁵⁹⁵ minden bizonnyal úgymond „fővárosa” volt azoknak a nagyobb területeknek, amelyeket a forrásokban *mahājanapada* jelzővel illettek.

A *janapada* pontos természete a mai napig vitatott, de ebben a korai időszakban inkább területi különbséget jelölt, semmint politikai egységet.⁵⁹⁶ Amikor a *janapadán* belüli egységek megkezdtek az egymás elleni harcot és a nagyobb egység elkezdett uralkodni a kisebb egységek fölött, akkor már nem a területi felosztás, hanem a politikai szempont érvényesült.⁵⁹⁷ Ugyanakkor az is lehetséges, hogy az elnevezések nem területek, hanem embercsoportok nevei, mintha azt mondanánk pl. olaszok vagy törökök. Eszerint valójában törzsi és nem területi felosztásról van szó. A lista geográfiai szempontból nézve is érdekes, egyáltalán nem említi pl. Orisztát, Bengált, a Gangesz keleti részét, a Dekkánt, sőt egész Dél-Indiát és Srí Lankát sem. Csak a Himalája északi részére koncentrál, illetve a Vindhja-hegységtől északra az Indusig, valamint a Gangesz keleti részére.⁵⁹⁸ Feltételezhető, hogy a 16 *mahājanapada* leírása és bemutatása a páli nyelvű kánongyűjtemény földrajzi ismeretét tükrözi vissza.⁵⁹⁹

Kiemelendő az az indiai sajátosság is, hogy a *mahājanapadán* belül párhuzamosan léteztek egymás mellett királyságok és törzsi oligarchák.⁶⁰⁰ A törzsi oligarchák belső

államban lévő Gódavári folyó mellékén keresendő. *Avanti* (Avanati): a mai Madhya Pradés állam területén, a modern Ujjain város környékén. *Gandhāra* (Gandhāra): a modern Kandahar, a mai Észak-Afganisztán területe. Fővárosa: Takksasila a mai Takszila. *Kamboja* (Kambódzsza): a mai Afganisztán és Pakisztán határán, vagy attól kicsit nyugatra. A 16 *mahājanapada* közül *Assaka* a Dekkán-fennsíkon, *Avanti* Közép-Indiában, *Gandhāra* és *Kamboja* északnyugaton, a többi pedig a Gangesz-medencében terült el.

⁵⁹⁴ DN 2.200. A 10 *janapada* sorrendben: *Kāsi*, *Kosala*, *Vajji*, *Malla*, *Ceti*, *Vaṇsa*, *Kuru*, *Pañcāla*, *Maccha*, *Sūrasena*. Rhys Davids - Estlin Carpenter II (1947), 46. Rhys Davids, T. W. – J. Estlin Carpenter: *The Dīgha-Nikāya*, Vol. II. London 1947 (Rhys Davids – Estlin Carpenter 1947).

⁵⁹⁵ DN 2.16.210. A hat nagy város: *Campā*, *Rājagaha*, *Sāvatthi*, *Sāketa*, *Kosambi* és *Bārāṇasi*. Rhys Davids – Estlin Carpenter II (1947), 146.

⁵⁹⁶ Pl. *Kosala mahājanapada*, a Kószala királyság mentén magába foglalta a Sákják territoriumát is.

⁵⁹⁷ Pl. *Kosala mahājanapadán* belüli uralkodó törzs elfoglalta a Sákják territoriumát.

⁵⁹⁸ Mindez ugyanakkor ellentmond pl. a Srí-Lankával kapcsolatos színház kolonizációs folyamatnak, amelyre a buddhista hagyomány és a ceyloni krónikák szerint a Buddha halálának korai éveiben került sor.

⁵⁹⁹ Thapar 2002, 138. A szerző utal a forrásokban szereplő, a Dekkán-fennsíkon elterülő Assaka jelentőségére, hiszen ez volt a kiindulópontja az India déli része felé vezető kereskedelmi útvonalnak, amely a forrásokban úgy szerepel mint *dakḥhināpatha*.

⁶⁰⁰ A buddhizmus keletkezése idején Indiában nem volt egyfajta legfelső királyi hatalom, ugyanakkor a fogalom nem volt ismeretlen. India azon részén, amely igen korán a buddhizmus befolyása alá került egyszerre léteztek törzsi oligarchák (pl. *Malla*, *Vajji*), négy nagyobb királyság (1. *Magadha*: *Rājagaha* később *Pāṭaliputta* fővárossal, *Bimbisāra*, majd fia, *Ajātasattu* uralkodókkal, 2. *Kosala*: *Sāvatthi* fővárossal, *Pasenadi*, majd fia, *Vidudabha* uralkodókkal, 3. *Vamsa/Vatsa*: *Kosalától* délre, *Kosambi* fővárossal, *Udena*, majd fia, *Parantapa* uralkodókkal, 4. *Avanti*: a távoli délen *Ujjeni* fővárossal, *Pajjota* uralkodóval.) jelentős hatalommal és kiterjedéssel, valamint számos kisebb királyság. Ezek közül azonban egyik sem bírt nagyobb politikai jelentőséggel.

szerveződéséről kevés információval rendelkezünk,⁶⁰¹ de erős hasonlóságot mutatnak a buddhista *saṅghával*. A törzsi oligarchákkal kapcsolatban Romila Thapar a *gana-saṅgha* terminológiát használja⁶⁰² és úgy véli, hogy ezek tulajdonképpen a későbbi államok elődei voltak, az államok kialakulásának egy alternatív útját jelentették és egy, már korábban létező rendszernek a folytatását is.

6.5 A város fogalma a páli nyelvű kánongyűjteményben

Gokhale munkájában a városok négy fajtájáról ír és úgy véli, hogy a páli nyelvű kánongyűjteményben nyomon lehet követni ezek kialakulását, mégha nem is lehet éles határvonalat húzni az egyes várostípusok között. Az egyik típus az ún. „kereskedői város” (pl. *Sāvatthi*) volt, amely elnevezéséből adódóan kiterjedt kereskedelmet bonyolított le. A második típus az ún. „bürokratikus város” (pl. *Rājagaha*), amely elsősorban adminisztratív központ volt. A harmadik az ún. „törzsi város” (pl. *Kapilavatthu*), amely főleg törzsi oligarchák szövetségének színtere volt. A negyedik típus pedig az ún. „szállítási központ” (pl. *Ujjeni*), amely fontos szállítási útvonalak mentén terült el. Mindezek mellett a források megkülönböztetnek nagyobb és kisebb városokat (*nagara*), piaci városokat (*nigāma*), falvakat (*gāma*), és mezőgazdasági területeket, illetve vidéket (*janapada*).⁶⁰³

⁶⁰¹ Thapar 2003, 137. Sajnos nincs pontos ismeretünk egy-egy törzsi oligarcha területének nagyságára, kiterjedésére vagy népességének számára vonatkozólag. A legtöbb információval a Sákja törzsről rendelkezünk, amelyből a Buddha is származott. A törzs területe a mai nepáli határon terült el, *Kapilavatthu* (a Kapilavasztu körzet központja a dél-nepáli Lumbini zónában) fővárossal. A Sákja törzsszövetségén belül a sákja törzs volt az uralkodó. A törzs főnöke viselte a *rāja* nevet, de ez olyan cím lehetett, mint pl. a római konzul, vagy a görög arkhón.

⁶⁰² Thapar 2003, 137-150., illetve Thapar 2000a, 377-395. A *gana-saṅgha* vagy *gana-rajya* kifejezés egy kevert fogalom, magába foglalja egyfelől a *gana* jelentést, amely azokra utal, akik egyenlő státusszal rendelkeztek a törzsen belül, másfelől tartalmazza a *saṅgha* jelentést is, ami gyűlést, gyülekezetet jelent, a *rajya* kifejezés pedig kormányzásra, irányításra utal. Olyan politikai rendszerekről van szó, ahol a családfők egy törzshöz tartoztak, illetve a klánok vezetőinek szövetségébe, és a vezetőket tömörítő gyűlésen keresztül irányították a törzset, vagy a törzsszövetséget. A *gana-saṅghák* vagy egy törzsből álltak, mint a sákják vagy a mallák, vagy törzsek szövetségéből, mint pl. a vridhsik. A törzsszövetségek független törzsekből álltak, de az összetartó elem a vezető törzs volt, amelyről a szövetséget elnevezték és ez biztosított egyfajta nyelvi és kulturális egységet is. A *gana-saṅgha* rendszeren belül létezett egyfajta minimális társadalmi rétegződés. Két fontosabb társadalmi réteg volt megkülönböztethető; a *khattiya* (*kṣatriya*) *rājakula*, vagyis a vezető családok, és a *dāsa-kammakāra*, vagyis a rabszolgák/munkások és bérabszolgák. A *gana-saṅgha* rendszerek oligarchikus jellegére utal, hogy a hatalom a kevés uralkodó család kezében összpontosult. A családok vagy a törzsek fejei alkalmanként összegyűltek a terület egyik fontosabb városában. A gyűlést a klán feje elnökölte. Ez a tisztség nem volt örökölhető, és inkább úgy értelmezhető, mint egyfajta vezető. A törzsen belüli problémákat a gyűlés keretében megvitatták, és amennyiben nem született egyhangú döntés, szavazásra került sor. A kezdetleges adminisztrációban a kincstárnok és a katonák parancsnoka segédkezett. A földterületet a törzs együtt birtokolta, de a megművelést a munkások és a szolgák végezték. Ami fontos és lényeges, hogy a *gana-saṅghák* a protoállamok megtestesítői voltak, de jelentős mértékben különböztek a monarchiáktól és a királyságoktól is. Az is nagyon érdekes, hogy amíg a királyságok a Gangesz-medencében, addig a *gana-saṅghák* a királyságok perifériája mentén helyezkedtek el, a Himalája lábánál, ettől délre, Északnyugat-Indiában, Pandzsábben és Szindhben, valamint Közép- és Nyugat-Indiában.

⁶⁰³ Gokhale 1994, 44.

Hasonlóan érvel Thapar is, aki szerint az államok és a protoállamok felemelkedése egyenes utat jelentett az urbanizáció felé. A városok nem egyformán alakultak ki, ennek megfelelően eltérő arculatuk volt. Némelyik politikai és adminisztratív központból nőtt ki magát és ez a súlypont mindvégig megmaradt. Mások piachelyekből, ahol jelentős mezőgazdasági többlet volt jelen és ahol a mindennapi élet számára fontos áruk pl. só és gabona cseréjét bonyolították le. Később aztán ez a cserekereskedelem egyre szélesebb körű áruk cseréjére bővült. Városok kialakulhattak szent helyekből is, ahol számos ember megfordult. Ezek a különböző funkciók akár egyszerre is jelen lehettek egy adott helyen. A szerző szerint az irodalmi szövegek alapján a városfejlődés legáltalánosabb útja az volt, hogy a fontos nyersanyaglelőhelyek, valamint utak és piacok mentén elterülő falvak különböző mesterségekre specializálódtak. Így beszélhetünk pl. kovácsok, fazekasok, ácsok, ruhaszövők falujáról. A falvakban az egyes kézművesek gyakran összegyűltek és együtt dolgoztak, ami megkönnyítette a nyersanyaghoz való hozzájutást is. Ezekből a helyekből idővel kifejlődhetett a város, majd ezek a városok a piacok kiszélesedésével kereskedelmi központokká alakultak. Ilyen területek voltak pl. *Vesāli*, *Sāvatthi*, *Campā*, *Rājagaha*, *Kosambī*, és *Kāsi* a Gangesz vidékének fontos gazdasági területei.⁶⁰⁴

Sarao szerint a páli forrásokban az alábbi városi településeket lehet megkülönböztetni; *nigāma*, *nagara*, *pura*, *paṭṭana* és *puṭa-bhedana*.⁶⁰⁵ A *nigāma* kifejezés elsősorban olyan kereskedelmi városokat jelölt, amelyek fontos gazdasági tevékenységet bonyolítottak le, és ahol jelentős számban éltek kereskedők és bankárok. Sarao szerint a *nigāma* jelentése kis, piaci város.⁶⁰⁶ Véleménye szerint nehezen fogadható el Rhys Davids állásfoglalása, aki szerint nincsen nagy és érezhető különbség a *gāma* (falu) és a *nigāma* között, vagy ahogy Wagle vélte, miszerint a két fogalom tulajdonképpen szinonima. Talán elfogadhatóbb az a megfogalmazás, hogy nem egészen világos, mi különbözteti meg a *nigāmát* a *gāmától*, vagy a *nagarától*, a fallal körülvett várostól. A forrásokban néha úgy jelenik meg, mint egyfajta előváros/külváros. A legtöbb szövegben az alábbi sorrendben és megkülönböztetve szerepelnek a kifejezések: *gāma*, *nigāma*, *nagara*, vagy pedig: *gāma*, *nigāma*, *rājadhānī* (királyi székhelyű város).⁶⁰⁷ Sok esetben olvasható a *gāmanigāma* kifejezés, amely nagyjából annyit jelent, kis falusias jellegű város, vidékies terület. Horner szerint a *nigāma* kifejezés a

⁶⁰⁴ Thapar 2002, 139. 145.

⁶⁰⁵ Sarao 2010, 45-51.

⁶⁰⁶ Erdősy szerint a *nigāma* a *gāma* és a *nagara* közötti kategória. Azzal egyetértett, hogy a kifejezést leginkább úgy lehet leírni, mint piaci város, ugyanakkor utalt arra is, hogy a kifejezés magába foglalja azt is, hogy őrsg volt a városon belül. Erdősy 1995, 121.

⁶⁰⁷ A fogalmakról bővebben ld.: Shrimali 2014, 243-279. Shrimali, K. M.: Pali Literature and Urbanism. In: *The Complex Heritage of Early India: Essays in Memory of R. S. Sharma*. Ed. D. N. Jha. New Delhi 2014, 243-279 (Shrimali 2014).

nadigāma kifejezésből ered. Véleménye szerint az árukat eredetileg vízen, és nem szárazföldön szállították. A falu a folyó partján (*nadi-gāma*) idővel egy kereskedelmi településsé válhatott, egy fontos helyé, talán várossá, amely akár a király székhelyévé is lehetett (*rājadhānī*). Amennyiben egy falu (*gāma*) nagy volt, *nagarának* hívták, ha nem volt olyan nagy, akkor *pura* volt a neve, amely általában erődített város volt. A falvak és a városok tehát az alábbiak szerint váltakoztak: *gāma*: falu; *nigāma*: a folyó mentén elhelyezkedő falu, vagy kisebb város; *pura*: erődített város, amelyben akár a királyi székhely is lehetett; *nagara*: város; *rājadhānī*: királyi székhelyű város. Sarao szerint Horner tévesen a *nigāmát* a *gāma* és a *pura* közé helyezi. Sarao szerint ugyanakkor mivel a *naigama* kifejezés kereskedőt jelent, ennél fogva a kereskedelmi tevékenység párosítása a *nigāma* kifejezéssel vitathatatlan. Úgy tűnik, hogy a *gāma* és a *nagara* mellett a *nigāma* egy piachely, kisebb város, de mindenképpen erőteljes kereskedelmi tulajdonsággal volt felruházva. Mai modern megfelelője talán az északnyugat-indiai *maṇḍī*.⁶⁰⁸

A városi települések hierarchiáját Thapar is kiemelte és egyben utalt arra is, hogy a buddhista források általában az alábbi sorrendben idézik a településeket: *gāma*, *nigāma*, *nagara*. A szerző arra is utalt, hogy a páli kánonban lévő későbbi szövegek gyakran különbséget tesznek a *setṭhi* vezetésével, a pénzügyi ügyleteket lebonyolító, valamint az elsősorban az áruk cseréjére specializálódott *nigāmák* között.⁶⁰⁹

A *nagara* a páli irodalomban a legáltalánosabban használt kifejezés a városra. A kifejezés eredete vitatott, egyes feltevések szerint nem árja eredetű, de ez sem teljesen biztos. A *nagarát* falvak hálózata vette körül, amelyekben kézművesek éltek, akiknek termékeire a *nagarában* igényt tartottak. Gyakran szerepel a kifejezés kicsinyítő képzős alakban, ebben az esetben azt jelenti, városka (*nagaraka*). A forrásokban gyakran szerepel a *mahānagara* kifejezés is, amelynek jelentése „nagy város”, egyfajta kozmopolita város lehetett, amelyben különféle eredetű és lelkületű, gazdag és tehetős emberek éltek. A *Mahā-parinibbāna-suttā*ban olvasható hat *mahānagara* ilyen jellegű városokra utal.⁶¹⁰ A *mūlanagara* kifejezés minden bizonnyal a fővárost jelentette, az ún. első generációs várost a Gangesz-völgyben. A *paccantima-nagara* kifejezés az ún. határvárosokat jelölte. Működésük szerint a *nagarák* két csoportra oszthatók. Az első csoportba az olyan városok tartoztak, amelyek elsősorban politikai funkciót láttak el. A második csoportot pedig azok képezték, amelyekben váltakozott a politikai és a kereskedelmi szerep, így pl. *Sāvattihī*, *Kosambī*, *Rājagaha* és *Vesālī*.⁶¹¹

⁶⁰⁸ Sarao 2010, 45-46.

⁶⁰⁹ Thapar 2002, 145.

⁶¹⁰ DN 2.16.210. Rhys Davids – Estlin Carpenter II (1947), 146.

⁶¹¹ Sarao 2010, 48.

A *pura* kifejezés elsősorban a védikus irodalomban szerepel. A kifejezés jelentése város, kisebb város, erőd.⁶¹² A leginkább helyénvaló fordítás talán az erődített város, abban az értelemben, hogy az ilyen jellegű városi település rendelkezett egyfajta várárokkal, amelyet elsősorban védekezés szempontjából építettek. Az erődítés ténye egyben politikai szerepet kölcsönzött a településnek, azt is jelentette, hogy a király és kísérete itt élt. Az erődítmény mintegy körbezárta a városi települést, elválasztotta a körülötte lévő területtől és olyan társadalmi csoportoktól is, amelyek a környékbeli falvakban éltek. A Buddha-kora előtti időkben a korai városok sánca minden bizonnyal sárból készült. A *pura* és a *nagara* közötti különbség, hogy míg az előző csak a városon belüli erődített területet jelölte, addig az utóbbi magába foglalta a *purát*, valamint az erődített falon kívüli területeket is. Idővel a városi települések természete megváltozott, de az elnevezés megmaradt. Feltételezhető, hogy az erődített település (*pura*) idővel kiterjeszkedett az erődítésen túlra, de a *pura* kifejezés megmaradt. A *purák* nagyjából két csoportra oszthatók: azokra, amelyek dombokon, vagy hegyfokon terültek el, illetve azokra, amelyek sík területen. Sánccal, árokkal és erősen ellenőrzött bejáratokkal voltak elvágtva a többi vidéktől. Az erődítés általában égetőkemencében égetett illetve nem égetett téglából, kőből, kavicsból, sárból, fából készült.⁶¹³

A *Paṭṭana* kifejezés eredete meglehetősen vitatott. A mai észak-indiai nyelvekben a kifejezés jelentése tartály, vízmedence, folyó, tenger partja. Szótár szerinti jelentése terület, város, kikötő.⁶¹⁴ Talán a leghelytállóbb fordítása a kereskedő- és kikötőváros, de mindenképpen a kereskedelmi szereppel függ össze. Mivel nem tudjuk pontosan megmondani, hogy mikor indult újra a tengerentúli kereskedelem az Indus-völgyi kultúra lehanyatlása után, ezért csak feltételezni tudjuk, hogy ezek a tengerparti kikötővárosok minden bizonnyal később jöttek létre, mint a Gangesz-völgyi városok. Néhány esetben a folyóparti kikötőt is úgy nevezték, hogy *nāvā-paṭṭana*, amelynek irodalmi jelentése: „csónakkikötő hely”.

A *rājadhānī* vagy *rājadhānīya nagara* kifejezés jelentése „királyi város”, „főváros”. Úgy tűnik, hogy nem sok különbség volt az e típusú város és a *nagara* között, csupán annyi, hogy itt volt a kormányzat és a király is itt székelt. Az elnevezésből arra következtethetünk, hogy a város a legfontosabb politikai szerepet töltötte be. Egyszerre volt az adminisztráció, a politikai vezetés és ellenőrzés illetve az udvari élet központja.

⁶¹² PED 1921-1925, 521.

⁶¹³ Sarao 2010, 49-50.

⁶¹⁴ PED 1921-1925, 448.

6.6 *Rājagaha és Pāṭaliputta az irodalmi forrásokban*

6.6.1 *Rājagaha* a páli nyelvű kánongyűjteményben

A páli kánonban lévő, a városi viszonyokat bemutató elbeszélések közül a legtöbb a korabeli két nagy városi központra, *Rājagahára* és *Pāṭaliputtára* (korábban *Pāṭaligāma*) utalnak. Az előbbi azért is érdekes, mert egyrészt Magadha korábbi fővárosa volt, másrészt városfallal erősített királyság. Harmadrészt pedig mert a Gangesz-medence középső részének fontos kereskedelmi pontjaként összekötötte a völgyet a Dekkánnal és ezáltal az egész korabeli India ütőere volt. Végül negyedrészt mivel számos korabeli vallási irányzat – beleértve a buddhizmust is – fontos és kedvelt települése volt, a Buddha egyik legfontosabb tartózkodási helye is, de nem tipikusan buddhista, illetve a buddhizmus megjelenése előtti története is van.⁶¹⁵

A páli kánonon kívül a nem buddhista forrásokban is találunk terjedelmes utalásokat *Rājagahára* vonatkozólag. Ezek közül a két kínai vándorszerzetes és utazó, Fa-hszen (i. u. 5. század) és Hsüan-cang (i. u. 7. század)⁶¹⁶ beszámolóit a legfontosabbak. Mindkét utazó megemlíti a várost írásaiban, amikor Indiában jártak információt gyűjteni a buddhizmusról.⁶¹⁷ A *Rājagahára* vonatkozó irodalmi utalások elvezették a tudósokat az „új” és a „rég” *Rājagahával* kapcsolatos, a mai napig tartó tudományos vitához.

Az ókori Magadha kiterjedéséről mindmáig nem tudunk pontos képet alkotni. A modern időkben Magadha magába foglalta Nálanda, Patna, Gajá és Hazaribagh északi részét.⁶¹⁸ Úgy tűnik azonban, hogy az ókori Magadha ennél sokkal nagyobb területet jelölt. A *Campeyya-jātakában*⁶¹⁹ azt olvashatjuk, hogy a Csampá folyó Anga és Magadha között folyt, ez alapján feltételezhető, hogy legalább a mai Bhágalspur egy része is Magadhához tartozott. A

⁶¹⁵ Gokhale szerint a páli kánonban mintegy 140 utalás található a városra. A Buddha az 1. 3. 4. 17. 20. esős időszakát töltötte a városban.

⁶¹⁶ Fa-hszen munkáját James Legge angol nyelvű fordításában használom. Legge, J.: *A Record of Buddhistic Kingdoms. Being an Account by the Chinese Monk Fā-hien of his Travels in India and Ceylon (A. D. 399-414) in Search of the Buddhist Books of Discipline*. Oxford 1886 (Legge 1886). A munka magyarul is elérhető Tőkei Ferenc fordításában. Tőkei, F.: *Fa-hien (Fa-hszen). Feljegyzések a buddhista országokról*. Budapest 1996. Hsüan-cang munkáját Thomas Watters angol nyelvű fordításában használom: Watters, T.: *On Yuan Chwang's Travels in India Vol. I-II*. In: *Oriental Translation Fund. New Series XIV-XV*. Ed. T. W. Rhys Davids – S. W. Bushell. London 1904-1905 (Watters 1904-1905).

⁶¹⁷ Nem szabad ugyanakkor figyelmen kívül hagyni a tényt, hogy a kínai vándorszerzetesek csak Kínába visszatérésük után írták meg beszámolóikat, így érthető, hogy néha elfelejtettek adatokat vagy nem pontos információval rendelkeztek arról, amit láttak és hallottak.

⁶¹⁸ Észak-Hazaribagh kerület lakói a mai napig a magadhai nyelvjárást beszélik, ezért a terület feltételezhetően Magadha része volt az ókori időkben.

⁶¹⁹ 506. J.

Buddha korában a magadhai királyságot keleten a Csampá folyó, délen a Vindhja-hegység, nyugaton a Szon folyó, északon pedig a Gangesz határolta.⁶²⁰

Rājagaha legismertebb korai nevei az ókori források alapján; *Vasumatī*, *Bārhadhrathapura*, *Kuśāgrapura*, *Girivraja* és *Rājagriha*. A későbbi forrásokban pedig *Pāṭaliputra*, *Kusumapura* vagy *Pushpapura* néven hívták a várost. A dzsaina hagyomány szerint *Rājagriha* Magadha fővárosának az utolsó elnevezése volt, a négy korábbi elnevezése pedig *Kshitipratishṭha*, *Chanakapura*, *Vṛishabhapura*, és *Kuśāgrapura* voltak. A dzsaina szövegek egyáltalán nem említik a *Girivraja* nevet. A későbbi források közül a kínai vándorszerzetes, Hszüan-cang sem említi, hogy ez lett volna a város neve a Buddha idején vagy annál korábban. A magas dombok formálta, külső falakkal ellátott hegyi város volt Magadha régi központja, amelyet Hszüan-cang *Kuśāgrapurának* nevez, miközben teljes mértékben meg volt győződve arról, hogy a *Rājagriha* elnevezést szigorúan csak az új városra alkalmazták, amelyet *Bimbisāra* vagy annak fia, *Ajātasattu* építtetett nem messze a *Veṇuvanātól* északkeletre. Fa-hszien pedig arról ír, hogy volt egy, az öt domb formálta kör alakú terület, amely azt a látszatot keltette, mintha az elővárosi fala lenne a városnak. Ebben az értelemben ő is új és régi fővárosról beszélt.⁶²¹

A *Mahābhāratában* *Girivraja* és *Rājagriha* neveken említik Magadha fővárosát. A hagyomány szerint a várost, *Girivraja* néven, a legendás király *Jarāsandha* alapította, és ez a legenda a mai rajgiri hagyományban még mindig él.⁶²² Az eposz azt is elárulja a városról, hogy virágzó, sűrűn lakott, fejlett volt, és volt egy városkapuja is. A várost az ún. öt domb vette körbe minden oldalról, ezeknek nevei: *Vaibhāra*, *Varāha*, *Vṛishabha*, *Ṛishigiri*, *Śubhachaityaka*. Az eposz ugyanezen fejezetében, de egy másik helyen az öt domb nevei ugyanakkor *Pāṇḍara*, *Vipula*, *Vārāhaka*, *Chaityaka*, *Mātāṅga*. Az eposz nem indokolja meg, miért szerepel kétféle felsorolás ugyanabban a fejezetben. Law úgy véli, hogy az eposzban szereplő városleírás meglehetősen valószínűtlen, mivel az általa festett *Rājagaha* képe a város egy sokkal későbbi és fejlettebb szintjéről tanúskodik.⁶²³

A páli kánonban a Buddha idején a várost általában úgy ismerték, hogy a magadhai emberek *Girivrajája*.⁶²⁴ Az *Isigili-sutta*⁶²⁵ szerint *Rājagahát*, illetve annak belső városrészét

⁶²⁰ Malalasekera II (1938), 403.

⁶²¹ Law 1938, 21. Law, B. C.: *Rājagriha* in Ancient Literature. In: *Memoirs of the Archaeological Survey of India* 58. Ed. B. C. Law. Delhi 1938, 21-44 (Law 1938).

⁶²² Chakrabarti 1995a, 212. Chakrabarti, D. K.: *The Archaeology of Ancient Indian Cities*. Delhi 1995 (Chakrabarti 1995a).

⁶²³ Law 1938, 27-28.

⁶²⁴ Sarao 2010, 90-91.

⁶²⁵ MN 3.116. Horner III (1967), 110-113. Horner, I. B.: *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikāya)* III. London 1967. Az *Isigili* jelentése remete-domb. A történetben a Buddha elmeséli, hogy korábban ötszáz *Pacchekabuddha* lakott hosszú időn keresztül az *Isigili* dombon. Miután beléptek a hegy

öt domb vette körül. A *Sutta* azt is elárulja, hogy *Isigili*t leszámítva mindegyik dombot máshogy hívták a korábbi időkben. Az öt domb neve: *Vebhāra*, *Paṇḍava*, *Vepulla*, *Gijjhakūṭa* és *Isigili*.⁶²⁶ A *Vepulla/Vipula* nevű domb egy melegvizű forrás keleti részén terült el. Itt volt az *Indraśāla* nevű barlang is. A legenda szerint Indra 42 kérdést intézett a Buddhához ebben a barlangban, ezért a barlangot Indra után nevezték el.⁶²⁷ A *Rājagahā*t körülölelő dombokban számos további barlang helyezkedett el, amelyek a buddhizmusban fontos szerepet játszottak, ezek voltak a szerzetesek kedvelt tartózkodási helyei. A *Gijjhakūṭā*nál volt a *Sūkkharakatā* (Vaddisznó) barlang, melyben a Buddha is megfordult egyszer. *Rājagaha* város közelében volt az *Indakūṭa* nevű dombcsúcs is, ahol a hagyomány szerint egy *yakkha* élt, és a Buddha ugyancsak tartózkodott itt egy alkalommal. A *Mahāvamsā*ban⁶²⁸ lévő *Sattapaṇṇi* barlang is *Rājagahā*ban volt. A dombokon és a barlangokban minden bizonnyal gyakran rendeztek különböző ünnepségeket is.

Rājagaha legszebb és legrészletesebb leírását a *Mahā-parinibbāna-suttā*ban⁶²⁹ olvashatjuk. A leírásból kiérződik, hogy a város fontos szerepet töltött be a buddhizmusban. A Buddha a következő sorokat mondja *Ānandā*nak: „*Ramaṇīyaṃ Ānanda Rājagahaṃ, ramaṇīyo Gijjha-kūṭo pabbato, ramaṇīyo Gotama-nigrodho, ramaṇīyo Cora-papāto, ramaṇīyā Vebhāra-passe Sattapaṇṇi-guhā, ramaṇīyā Isigili-passe Kāḷa-silā, ramaṇīyo Sītavane Sappasonḍikapabbhāro, ramaṇīyo Tapodārāmo, ramaṇīyo Veluvane Kalandaka-nivāpo, ramaṇīyo Jīvakaṃbavanaṃ, ramaṇīyo Maddakucchismiṃ migadāyo.*”⁶³⁰

A *Gijjha-kūṭa* (Keselyűcsúcs hegye) a *Girivrajāt* körbevevő dombok egyikének a neve. Minden bizonnyal a keselyűkről kapta a nevét, amelyek a domb tetején tanyáztak.⁶³¹ A név sehol máshol nem fordul elő, csak a buddhista forrásban. A *Nigrodhārāma*, vagy *Gotama-nigrodha* egy menedékhely volt, amelyet banján-fák vettek körbe, nem lehet tudni,

belsejébe, nem lehetett látni őket többé. Az emberek, akik mindezt látták, azt beszéltek, hogy ez a hegy elnyeli a látnokokat és ettől fogva nevezték a dombot *Isigilinek*.

⁶²⁶ Az öt domb beazonosítása a mai *Rajgir*nál lévő jelenlegi dombokkal hosszas tudományos vitát eredményezett. A vitáról szóló részletes elemzést ld. Law 1938, 28-33. A legelfogadottabb nézet szerint a dombok mai megfelelői: *Vaibhāragiri*, *Sonāgiri*, *Udayagiri*, *Chhaṭhāgiri*, *Ratnagiri* és *Vipulagiri*, összesen tehát hat domb. Law 1938, 32-33.

⁶²⁷ Kumar 1987, 47. Kumar. B.: *Arcaeology of Pataliputra and Nalanda. Heritage of Ancient India Series* 10, (1987), 47 (Kumar 1987).

⁶²⁸ Mhv 3.19. Geiger 1912, 16. A hagyomány szerint *Ajātasattu*, a Buddha halála után közreműködött az első buddhista zsinat megszervezésében is. Előkészítetett egy nagy termet a vezető szerzetesek számára a *Saptapaṇṇi* barlangban, amelyet erre a célra építettek. A szóban forgó barlang megfelelője minden bizonnyal a mai *Sonabhandara*.

⁶²⁹ DN 2.16.180. Rhys Davids – Estlin Carpenter II (1947), 116-117.

⁶³⁰ „*Kedves/Szép, óh Ānanda, Rājagaha (Rājagaha), szép a Gijjha-kūṭo (Keselyűcsúcs hegy), szép a Gotama vadfügefá, kedves/szép a Cora-papāto (Rabló szakadék), szép a Vebhāra oldalában lévő Sattapaṇṇi (Hétlevelű fa, Alstonia scholaris) barlang, szép az Isigili oldalában lévő Kāḷa (Fekete) szikla, szép a Sīta (Hideg) erdőben a Sappasonḍika barlang, szép a Tapoda kert/park, szép a Veluvānāban (Bambusz ligetben) a Kalandakanivāpa (Mókus etető), szép a Jīvaka által adományozott mangó liget, szép Maddakucchiban az Őzpark.*” A szerző saját fordítása.

⁶³¹ Kumar 1987, 46.

pontosan hol volt a városon belül. A *Cora-papāta* (Rabló szakadék) *Rājagaha* dombjai egyikének a szakadéka volt, pontos helymeghatározása ismeretlen. Minden valószínűség szerint rablók és tolvajok időztek itt, akik innen ereszkedtek le a városba.⁶³² A *Sattapaṇṇi* vagy *Sattapaṇṇa* (Hétlevelű fa, *Alstonia scholaris*) barlang a *Vebhāra* domb oldalán az a történelmi hely volt, ahol a hagyomány szerint az első buddhista zsinatot összehívták.⁶³³ A *Sītavana* (Hideg erdő) vagy *Susānavana* egy temető-liget neve volt. Erre a helyre tették ki a halottakat, hogy aztán a madarak egyék meg földi maradványaikat. A terület kapukkal ellátott fallal volt körbekerítve. Ennek közelében volt a *Sappasonḍika-pabbhāra*, a szomszédos domb kígyószerű ereszkedője. A *Tapodārāma* (Tapoda kert/park) a buddhista szerzetesek menedékhelye volt, egy *vihāra*, nem messze a melegvizű *Tapodā* forrástól.⁶³⁴ A *Veḷuvana* vagy *Veṇuvana* (Bambusz liget) egy bájos kert, park volt, amelyet bambusz-nádas vett körül.⁶³⁵ A buddhista hagyomány szerint *Bimbisāra* király volt a park birtokosa és ő adományozta a Buddhának és a tanítványoknak. Az is feltételezhető, hogy a park a belső városon kívül helyezkedett el. A *Jīvaka-ma-vana*, a gyümölcsösből *Jīvaka* által átalakított *vihāra*, amelyet az orvos a Buddhának és a tanítványoknak ajándékozott. A *Maddakucchi* másnéven az Őzpark volt.

Rājagaha épületeiről nincs sok információnk. A világi épületek közül a legfontosabb a királyi palota volt, amelyről találunk leírást a páli kánonban. A *Pabbajjā-sutta* szerint *Bimbisāra* király palotájából kinézve látta, amint a Buddha alamizsnát gyűjt házról-házra járva.⁶³⁶ A *Sāmaññaphala-suttā*ban pedig azt olvashatjuk, hogy *Ajātasattu* királyi palotájának felső részén/teraszán ült.⁶³⁷ Feltételezhetjük tehát, hogy a palota legalább két emelet magas volt, hiszen volt egy felső és egy alsó része is. Law beszámol arról is,⁶³⁸ hogy a palotának gyönyörűséges parkjai, területei és erdői voltak. A palota közelében lévő *Veṇuvana*, amely korábban egy csodaszép, bambusszal és fallal körülvett bambuszliget, egy királyi kert volt, majd később átalakították buddhista monostorrá. Sarao szerint *Rājagaha* lakossága a Buddha idején kb. 180 millió volt, ebből 90 millió a városon belül, 90 millió pedig a városon kívül élt.⁶³⁹ Law a kommentáriórdalomra⁶⁴⁰ hivatkozva arról ír, hogy a város két része, egy „belső”

⁶³² Sarao 2010, 88.

⁶³³ Számos természetes barlang volt itt, mint pl. *Gotama-kandāra*, *Tinduka-kandāra*, *Kapota-kandāra*. Ezekbe a barlangokba vonultak vissza a szerzetesek.

⁶³⁴ Hszüan-Cang is említ egy forrást a *Vebhāra* domb keleti, és a *Vepulla* nyugati részénél. Watters II (1905), 147-148. A forrás feltehetőleg a mai *Tappo*- vagy *Tapovaná*val azonosítható, kb. 7 mérföldre délre a mai Radzsgirtől, a dzsungelben.

⁶³⁵ A terület teljese neve *Veḷuvana Kaḷandaka-nivāpo*. A kifejezésben a *Kaḷandaka* talán arra utal, hogy mókások és szajkók szabadon jártak-keltek a területen, de mindenképpen a *Veḷuvanán* belüli területről van szó.

⁶³⁶ Sn 3.1. Fausbøll 1881, 84. A történetben a magadhai város *Giribbaja* néven szerepel.

⁶³⁷ DN 1.2. Rhys Davids 1899, 65-95.

⁶³⁸ Law, 1938, 42.

⁶³⁹ Sarao, 2010, 88.

és egy „külső” városrészre oszlott, mindkét városrészben nagyszámú népességgel. A belső város a négy kapunál lévő területeket foglalta magába. A szerző ugyancsak a kommentárirodalomra utalva azt is hozzáfűzi, hogy a városnak 32 nagyobb és 64 kisebb kapuja volt.⁶⁴¹ Ez minden bizonnyal túlzás. Valószínűsíthető, hogy a városnak a Buddha idején négy kapuja volt.

A páli nyelvű kánongyűjtemény története *Rājagahát* erősített, tehát fallal körülvett városként mutatják be. Law utalt arra, hogy *Ajātasattu* minden bizonnyal *Ujjenī* és annak uralkodója, *Caṇḍapajjota* újbóli inváziójától tartva erősítette meg a várost, a munkálatokkal pedig egyik *brāhmaṇa* miniszterét, *Gopaka Moggallānát* bízta meg.⁶⁴² Ugyanakkor *Vassakāra*, *Magadha* fő minisztere is megvizsgálta a munkálatokat *Rājagaha* közelében.⁶⁴³ Ezt a munkálatot látta a Buddha is a saját szemével, amikor röviddel lemondása után meglátogatta a várost.

Az erősített *Rājagaha* egy jómódú város volt, lakóinak nagy része kereskedelemmel foglalkozott. Elképzelhető, hogy *Rājagaha*, mint fontos kereskedelmi központ élénk kapcsolatban állt a magadhai fővárostól közvetlenül délre elterülő, nyersanyagban gazdag *Chota-nagpur*-fennsíkkal.⁶⁴⁴ Mindezeknek köszönhetően a város tehát magához vonzotta a kereskedőket és a jómódú, gazdag társadalmi réteget. A *Mahā-parinibbāna-sutta* szerint *Rājagahā*ban, ahogy a többi *mahānagarā*ban is, számos gazdag és befolyásos *khattiya* (*khattiya-mahāsālā*), gazdag és befolyásos *brāhmaṇa* (*brāhmaṇa-mahāsālā*) valamint gazdag és befolyásos *gahapati* (*gahapati-mahāsālā*) élt.⁶⁴⁵ Magát a várost a Buddha idején számos ún. *brāhmaṇa* falu (*brāhmaṇagāma*) vette körül.

Nincs kétség tehát afelől, hogy *Rājagaha* a Buddha idején *Magadha* központja és a buddhizmus történetének egyik fontos városa volt. Nem elhanyagolható tényező az sem, hogy *Rājagaha* szerepel a hat *mahānagara* között.

⁶⁴⁰ Buddhaghosa i. u. 5. században keletkezett munkájáról, a *Sāratthappakāsinī*ről van szó.

⁶⁴¹ Law 1938, 7.

⁶⁴² Law, 1938. 7-8.

⁶⁴³ A történet azért is érdekes, mert megtudhatjuk, hogy *Magadha* minisztereinek feladata volt az, hogy felügyeljék a városfal megerősítésének, javításának munkálatait.

⁶⁴⁴ Chakrabarti 1995, 212.

⁶⁴⁵ Rhys Davids – Estlin Carpenter II (1947), 146.

6.6.2 A „régi” és „új” *Rājagaha*

Az erről szóló tudományos vita mindmáig tart. A kínai vándorszerzetesek számoltak be először a „régi” és az „új” *Rājagaháról*, mondván, hogy az „új” a régitől északra terült el. A páli források hallgatnak az új *Rājagaháról*.

Fa-hszen azt írta, hogy az új fővárost, új *Rājagahát Ajātasattu* építtette és a városban két kolostort is építtetett. A várost fal vette körül, amelynek négy kapuja volt. Háromszáz járásnyira a nyugati kapun kívül *Ajātasattu* egy sztúpát is emeltetett a Buddha földi maradványai fölé. A déli kaputól délre, kb. négy mérföldnyi távolságra volt *Bimbisāra* régi fővárosa, egy, az öt domb formálta kör alakú terület.⁶⁴⁶

Hszüan-cang feljegyezte, hogy *Rājagaha* volt az új főváros neve, amelyet *Bimbisāra* vagy *Ajātasattu* építtetett a régi főváros északkeleti részénél. A régi város, *Bimbisāra* király fővárosa *Kusāgrapurában* volt, amely gyakran volt tűzvész áldozata. A hagyomány szerint egyszer, amikor újabb tűz ütött ki a palotában, a király kinevezte örökösét, majd ő maga a temetőbe ment. Ezt hallván *Vesāli* királya betört Magadhába, ami után felépült az új város, és *Kusāgrapura* lakói is beköltöztek a városba. Mivel a király is a városban élt, ezért elnevezték a várost a “király tartózkodási helyének” (*Rājagaha*). Létezik azonban egy másik történet is, amely szerint *Ajātasattu* megépíttette az új várost, utódja pedig megtette azt fővárossá, és amikor Asóka székhelyét áttette *Pāṭaliputtába*, a régi várost, *Rājagahát* a bráhmanáknak ajándékozta, ezért a város egyedüli lakói az ezer bráhmana család voltak.⁶⁴⁷

Vannak olyan elképzelések is, miszerint Magadha új fővárosa, az új *Rājagaha* valójában *Pāṭaliputta*, amelyet *Ajātasattu* építtetett, megkülönböztetve a régi *Rājagahától*, vagyis *Giribajától*. Az új város megépítésének oka és célja valójában a *Vesāl*it ért vaddzsi támadás visszaverése volt, majd a várost *Ajātasattu* utódja, *Udāyin* vagy *Udāyibhadra* tette meg fővárossá.⁶⁴⁸ Talán van némi igazság Hszüan-cang állításában, miszerint a főváros áthelyezésének oka a várost ért sorozatos tűzvész volt.

Law szerint a páli kommentárirodalomban azt is olvashatjuk, hogy *Ajātasattu* képtelen volt visszaverni a vaddzsik támadását, elsősorban azok számbel fölénye és összetartása végett. Miután királlyá koronázták, mindenáron le akarta győzni az ellenséget és meg akarta törni hatalmukat. Megbízta miniszterét, *Vassakārát*, hogy kérdezze meg a Buddhát, mit gondol a

⁶⁴⁶ Legge 1886, 81-82.

⁶⁴⁷ Watters II (1905), 161-162. Watters megjegyzi, hogy Hszüan-cang története, miszerint *Rājagahát Bimbisāra* alapította, minden bizonnyal a régi *Rājagahával*, *Kusāgrapurával* kapcsolatos legenda elferdítése. *Rājagaha* egy nagyon ősi város volt, a világ történetében a harmadik legősibb. Az, hogy az új *Rājagaha* megalapítása *Bimbisāra*, vagy annak fia, vagy valamelyik utódjához köthető, megegyezik néhány buddhista írással. Watters II (1905), 162.

⁶⁴⁸ Law 1938, 23.

vaddzsikról. Mivel a Buddha úgy vélte, hogy a vaddzsik nagysága összetartásuk erejében rejlik, *Ajātasattu* megbízta két miniszterét, *Sunīdhāt* és *Vassakārát*, hogy építsenek erődítményt *Pāṭaligāma* köré, a vaddzsik visszaverése érdekében. A város megerősítése, amelyet a Buddha saját szemével látott amikor a faluban tartózkodott, végül is *Pāṭaliputta* város megépítéséhez vezetett. A páli kánon szövegeiből az is kiderül, hogy a Buddha jóslata után ellenségeskedés tört ki a magadhai király és a vaddzsik között, végül a magadhai király legyőzte a vaddzsik szövetségét. Biztosra vehetjük, hogy a magadhai főváros áttétele *Pāṭaliputtába* *Ajātasattu* fia, *Udāyibhadra* uralkodása alatt következett be. Erős a gyanú tehát, hogy *Ajātasattu* volt *Pāṭaliputta* valódi megépítője, amely valójában nem más, mint az „új” *Rājagaha*, Magadha új fővárosa, megkülönböztetve a „rég” *Rājagahától*, vagyis *Giribajától*.⁶⁴⁹

Ennek értelmében tehát az „új” *Rājagaha*, mint Magadha új fővárosa valójában *Pāṭaliputta* és nem *Rājagaha*. *Giribajja* Magadha korábbi fővárosa volt. Ennek értelmében nincs különbség tehát a páli kánon szövegeiben szereplő két név, a *Giribajja* és a *Rājagaha* között azzal a kitéllel, hogy a *Giribajja* elsősorban a szövegek verses részében fordul elő.

A legnagyobb gondot az jelenti, hogy a „rég” és az „új” *Rājagahára* vonatkozó információk csak az említett két kínai vándorszerzetesnél szerepelnek, akik jóval a Buddha halála után jártak a városban, amikor az már meglehetősen lepusztult állapotban volt, már régen nem volt olyan virágzó és nagyszerű, mint amilyen a Buddha korában lehetett. Fa-hszen azt írja a „rég” *Rājagaháról*, hogy a város északkeleti részénél *Jīvaka* építtetett egy *vihārát* *Ambapālī* kertjében és meghívta ide a Buddhát és 1250 tanítványát, majd a parkot a Buddhának és követőinek ajándékozta. Ezek a helyek még mindig itt vannak, de a város belső része teljesen üres, lepusztult, senki nem lakja.⁶⁵⁰ Hszüan-cang pedig nem sok mindent mond a város korabeli viszonyairól, feltehetőleg azért nem, mert az már teljesen lepusztult volt, amikor a szerzetes meglátogatta a várost. Az ősi kolostoroknak és a sztúpának mindössze kőalapzatát és romjait találta. A város minden valószínűség szerint azután kezdett lepusztulni, miután *Ajātasattu* fia, a Buddha halála után nem sokkal később, megépíttette a fallal erősített új fővárost, *Pāṭaliputtát*.

Problémát jelent az is, hogy régészetileg sajnos nem lehet alátámasztani a buddhista forrásokban rajzolt képet, miszerint *Rājagaha* ebben a korai időszakban nagy és virágzó város lett volna, királyi palotával és egyéb buddhista építményekkel.

⁶⁴⁹ Law 1938, 22-23.

⁶⁵⁰ Legge 1886, 82.

6.6.3 *Pāṭaliputta* a páli nyelvű kánongyűjteményben

Rājagahával ellentétben *Pāṭaliputta* (korábban *Pāṭaligāma*) kevesebb helyen fordul elő a páli kánon szövegeiben. Ez a kevés információ azonban nagyon fontos. A későbbi források között *Pāṭaliputta* szerepel Megasthenés Indika című művében is.⁶⁵¹ Rajta kívül a későbbi két kínai vándorszerzetes és utazó, Fa-hszen és Hsüan-cang is jártak a városban. *Rājagahához* hasonlóan *Pāṭaliputta* is elsősorban mint Magadha állam fővárosa (miután a fővárost *Rājagahából* áthelyezték *Pāṭaliputtába*) továbbá, mint a Maurja Birodalom erősített fővárosa jelenik meg a forrásokban. A város alapítása a buddhista hagyományban a Buddha személyéhez kapcsolódik. A buddhista legenda szerint a falu, *Pāṭaligāma* várossá, azaz *Pāṭaliputtává* alakulása és fejlődése összefügg a magadhai uralkodó, *Ajātasattu* és a vaddzsik közötti összetűzéssel és vitával.

A *Mahā-parinibbāna-suttában*⁶⁵² olvashatjuk azt a történetet, miszerint a Buddha, nem sokkal halála előtt, *Ānanda* kíséretében meglátogatta *Pāṭaligāmát*, a későbbi *Pāṭaliputtát*. Amint a városba érkeztek, látták, hogy *Sunīdha* és *Vassakāra*, a magadhai főminiszterek a város megerősítésének munkálatait irányítják, majd megtudják azt is, hogy a város a szomszédos vaddzsik ellen tervezi az erősítést. A Buddha ekkor azt jövendöli, hogy *Pāṭaliputta* a jövőben a legnagyobb város lesz, kereskedelmi utak és árucikkek központja. Három veszély lebeg azonban a város fölött, a tűzvész, az áradás és a barátok közötti széthúzás. Ezt követően a Buddha és követői miután megebédeltek a királyi miniszterekkel, elhagyták a várost. A miniszterek azonban a Mester után siettek, és úgy döntöttek, hogy azt a kaput, amelyen keresztül a Buddha elhagyta a várost, elnevezik Buddha-kapunak, és azt a helyet, ahol a Buddha átszelte a Gangeszt, Buddha-átkelőnek fogják nevezni.⁶⁵³ Mivel a Gangesz ebben az időszakban túl magas volt ahhoz, hogy átkeljenek rajta, a Buddha követőivel együtt egyszerűen eltűnt és a folyó másik oldalán jelent meg újra.⁶⁵⁴

⁶⁵¹ Megasthenés, ión származású etnográfus és geográfus, aki a görög I. Seleukos Nikátor követeként i. e. 303 és 292 között többször megfordult Indiában Csandragupta Maurja udvarában. Indika (Indiai történet) című munkája a Maurja-kor egyik fontos forrása. A munka két töredékben maradt fenn; Strabón XV, 702 és Arrhianos, Ind. X, 2/8. A két töredék tulajdonképpen ugyanaz a beszámoló rövidebb és hosszabb formában.

⁶⁵² DN 2.16. Rhys Davids – Estlin Carpenter II (1947), 82-88.

⁶⁵³ A Buddha számtalanszor kelt át a Gangeszen *Pāṭaliputtánál*, és ezt a helyet úgy hívták, hogy *Gotamatittha*, amely minden bizonnyal a mai Patna városban lévő Gautamaghat nevű hellyel azonos. Az is bizonyos, hogy a Gangesz sokkal északabbra folyt *Pāṭaliputtánál* a Maurják ideje alatt, mint a modern időkben és az ókori *Pāṭaliputta* nagy részét a Gangesz folyó az idők során elmosta.

⁶⁵⁴ A történet szerepel a *Vinaya-Piṭakában* lévő *Mahāvaggában* (Mahāvagga 6. 28.) Horner, I. B. (tr.): The Book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka) I. In: *Sacred Books of the Buddhists*. X. 9. Ed. H. Oldenberg, London 1938. Reprint London 1964, 229 (Horner 1964) és az *Udānában* is (Ud 8.8.) Masefield 1994, 172-178. Masefield, P.: *The Udāna*. Translated from the Pāli by Peter Masefield. Oxford 1994 (Masefield 1994).

Azt mondhatjuk, hogy a szóban forgó történet *Pāṭaligāma* faluról talán az egyik legzavarbaejtőbb az összes, a páli kánonban lévő, városokról szóló elbeszélés közül. A történet tulajdonképpen négy kisebb részre bontható. Az első rész a Buddha egyik tanítását meséli el, amelyet tanítványainak mond, s amely témáját tekintve hasonló a többi *Sutta*-irodalomban lévő példabeszédhez. A történet második része nem más, mint a Buddha prófécija *Pāṭaligāma* jövőjével kapcsolatban. A harmadik részben a Buddha és a miniszterek közötti párbeszédet olvashatjuk a város erősítéséről, a negyedik rész pedig a Buddha elutazásáról szól. Az elbeszélés második része, vagyis a Buddha prófécija a faluról különösen fontos és érdekes. A Buddha, miután saját szemével látta a miniszterek ellenőrzése alatt folyó munkálatokat a faluban, és látta azt is, hogy istenek gyülekeznek az égből, kinyilatkoztatja próféciáját, miszerint *Pāṭaliputta* nagy város lesz, áruk cseréjének központja. A kérdés az, hogy a Buddha kijelentése valóban prófécia-e, amelyben *Pāṭaliputta* fényes jövőjét jövendöli meg, avagy egyfajta történeti visszapillantásról van szó. A kijelentést annak megfelelően kell értelmezni, hogy mikorra tesszük a páli kánon keletkezését.

Számos kutató úgy véli, hogy a szóban forgó szöveg egyfajta történeti visszapillantás, és ennek megfelelően a szövegrész későbbi betoldásáról van szó. Ezen kutatók véleménye szerint a páli kánon szövegei egy teljesen kifejlődött városi környezet képét festik le, tehát minden bizonnyal később keletkeztek annál, minthogy *Pāṭaliputta* Magadha fővárosa lett. Sarao szerint ez azonban nem lehetséges, hiszen amennyiben elfogadjuk a Buddha-datálással kapcsolatos rövid kronológiát, amely körülbelül száz évre csökkenti a Buddha és a Csandragupta Maurja közötti időt, akkor ebben az esetben *Pāṭaliputta* megerősítésének ténye nem esik messze a Buddha korától. A szerző elképzelhetőnek tartja, hogy *Pāṭaligāma* falu megerősítése a Buddha idejében történt, amennyiben a rövid kronológiát alkalmazzuk a Buddha-datálásnál.⁶⁵⁵

A *Mahā-parinibbāna-sutta* és a szóban forgó, *Pāṭaliputtával* kapcsolatos elbeszélés történetiségével kapcsolatban érdemes elgondolkodni azon, hogy a szövegnek minden bizonnyal vannak nagyon korai elemei, de azt is figyelembe kell venni, hogy a páli kánongyűjtemény legendák gyűjteménye, különböző történetekből, szövegekből és mitológiai elemekből összeálló mozaik egy elbeszélő történet keretében. A Buddha élete utolsó hét hónapjának utazásai és elbeszélései, vagyis ami jelen esetben a *Mahā-parinibbāna-sutta* keretét alkotja, a hagyományozás eredménye. A *Suttában* nagyon sok szájhagyományozás

⁶⁵⁵ Sarao 2010, 79.

útján megmaradt történet és információ található, amely aztán belekerült más elbeszélésekbe is.⁶⁵⁶

A szóban forgó *Sutta* kétharmada a páli nyelvű kánongyűjtemény más részeiben is előfordul, néhol egy-egy bekezdésben, másutt pedig azonos módon megfogalmazva, majdnem ugyanazokkal a szavakkal. Mindez kétséget támaszt a *Sutta* elbeszélő keretének szavahihetőségével szemben, ennél fogva sokkal inkább feltételezhető a szóban forgó szövegrész későbbi betoldása. Ugyanakkor a tény, hogy a *Pāṭaliputtá*ról szóló elbeszélés a páli kánonon belül több helyen is előfordul tulajdonképpen szóról szóra, önmagában is jelentős és fontos.

A városról szóló elbeszélés azonban nagyon keveset árul el a korai buddhizmus és a városi miliő kapcsolatáról. Először is feltételez egy indirekt kapcsolatot a Buddha által kinyilatkoztatott prófécia és a város vaddzsik elleni erődjének megépítése között. A Buddha *Ānandán*ak mondja el a várossal kapcsolatos jövendölést, közvetlenül azután, hogy megkérdezte a király minisztereit az erődről. A jövendölés középpontjában a város jövőbeli nagyságának és fontosságának a kihangsúlyozása áll. Úgy tűnik, hogy így vagy úgy, de *Pāṭaliputta* erősítése nélkülözhetetlen és alapvető feltétele volt annak, hogy a város a jövőben a birodalom központja lehessen. A szóban forgó *Suttá*ban a város erődjének megépítése királyi vállalkozás, erre utal az is, hogy a király két minisztere felügyelte a munkálatokat. *Pāṭaliputta* erősítésének történeti datálása éppoly nehéz, mint a páli kánonban szereplő, a városra utaló elbeszélő történeté. A régészek és történészek véleménye megegyezik abban, hogy a *Pāṭaliputtánál* (mai Patna) talált romok minden bizonnyal egy erőrendszerre utalnak. Úgy vélekednek, hogy *Pāṭaliputta* a Maurják korában, legkésőbb Csandragupta idején erősített város volt, annak ellenére, hogy a feltételezett erődfal romjainak csak meglehetősen kis része került napvilágra.

A város ideológiai szempontból nagyon fontos volt a korai buddhista közösségnek. Erre utal az is, hogy mindenféle természetfölötti elemek, dévák és istenségek szerepelnek a történetben. Az elbeszélés szerint a dévák ezreit, akik a város fölött keringve *Pāṭaligāmát* tették meg lakhelyükké, csak a Buddha volt képes látni. Ezek a dévák szoros összefüggésben álltak a város, illetve ekkor még csak falu erősítésével. A város kiválasztásában tehát nem pusztán társadalmi-gazdasági, hanem ideológiai tényezők is közrejátszottak. A város önmagában véve is elég fontos volt ahhoz, hogy erőddel vegyék körül, hiszen természetfölötti

⁶⁵⁶ A Buddhával kapcsolatos történeteket és tanításokat sokáig szájhagyomány útján örökölték. A versforma, a versek számozás szerinti követhetősége, az ismétlések, a frázisok és paragrafusok a szerzetesek későbbi alkotásai, amelyek lehetővé tették, hogy a Buddha tanításába beépített ismétlések és stilizált formák alkalmazása révén könnyebb legyen a tanításokat megjegyezni.

erők voltak benne jelen, amely arra utalt, hogy a város az istenek és az emberek számára egyaránt vonzó hely. A dévák és az istenek jelenléte arra ösztönözte a királyokat és minisztereket, hogy *Pāṭaliputtā*ban éljenek, és erődítéssel vegyék körül a várost. Ezért van az, hogy a Buddha is előre látta a város nagyságát és ígéretes jövőjét. A király miniszterei pedig úgy döntöttek, hogy a kaput és a folyami átkelőt, amelyen keresztül a Buddha elhagyta a várost, róla nevezik el. Mindez rávilágít arra is, hogy a Buddha nagy becsben álló személy volt és mint ahogy a természetfölötti lények, úgy ő is nyomait hagyta a városban. *Pāṭaliputta* nemcsak dévák és istenek lakta város volt, hanem annál jóval több, Buddha-város is. Ennélfogva szerepe a páli kánonban szimbolikus jelentőséggel bír.

Az is elképzelhető, hogy a Buddha korában a városnak különböző időben két eltérő központja volt, az egyik *Pāṭaligāma*, a másik pedig *Pāṭaliputta*. Ez utóbbi, a város növekedésével magába olvaszthatta az előbbit, vagyis *Pāṭaligāmát*. Erre utalhat az is, hogy a *Mahā-parinibbāna-suttā*ban mindkét elnevezés egyszerre szerepel.⁶⁵⁷ Jelzésértékű az is, hogy *Pāṭaligāma/Pāṭaliputta* hiányzik az *Ānanda* által felsorolt hat legfontosabb *mahānagara* sorából. Ez arra enged következtetni, hogy a város még nem volt jelentős a Buddha idejében.⁶⁵⁸

Schlingloff figyelmeztet arra, hogy nem szabad a mitológiai elemekkel átszőtt legendáknak minden esetben egy történelmi, valós magvat tulajdonítani. Véleménye szerint ez igaz a város elnevezésével és alapításával kapcsolatos buddhista hagyományra is. A szanszkrit *Pāṭaliputra* (páli: *Pāṭaliputta*) kifejezéssel kapcsolatban megjegyzi, hogy a második rész jelentése „fiú” (szkrt. *putra*, páli *putta*) semmilyen esetben sem utalhat városra. A szerző nem fogadja el a kifejezéssel kapcsolatos azon magyarázatokat sem, amelyek szerint a *putra/putta* kifejezés pusztán a *Pāṭalipura* (Pāṭali város) egy eltorzított változata lenne.⁶⁵⁹ Végül megjegyzi, hogy a város névadásával kapcsolatban nem áll ugyan rendelkezésünkre elfogadható magyarázat, ugyanakkor minden bizonnyal ókori várossal van dolgunk. Emellett szól az is, hogy *Pāṭaliputra* az egyetlen indiai város, amely fából készült fallal volt körbevéve, s ez minden bizonnyal ősi jelleget kölcsönzött a városnak.⁶⁶⁰ Minden bizonnyal azért nevezték *Pāṭaliputtát* így, mert alapításakor számos *pāṭali*-virág sarjadt ki a földből.

⁶⁵⁷ Rhys Davids – Carpenter II (1947), 86-88.

⁶⁵⁸ Kutatók körében elterjedt nézet a Buddha-datálással kapcsolatos rövid kronológia, amely szerint a Buddha feltételezett halála és Asóka megkoronázása között kb. 100 év telt el. Ebben az összefüggésben a *Pāṭaliputta* alapításával kapcsolatos történet szerint a város mintegy kb. száz év alatt, azaz meglehetősen gyors ütemben fejlődött és nyerte el megfelelő méretét és formáját ahhoz, hogy a Maurják fővárosa legyen.

⁶⁵⁹ Schlingloff 1969, 42. Schlingloff, D.: Die altindische Stadt. Eine vergleichende Untersuchung. *Abhandlung der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse* 5, (1969), 42 (Schlingloff 1969).

⁶⁶⁰ Schlingloff 1969, 42-43. Arra Mayrhofer is utalt, hogy *Pāṭaliputra* egy tisztázatlan helynév. A *putra* kifejezés népetimológiaiilag megváltozott egy ismeretlen, idegen kifejezésre és a *pāṭali*, *pāṭalah* előtag eredete is kétséges.

A város alapítását és a *pāṭali* kifejezés értelmezését a dzsaina hagyomány is megörökítette. *Hermacandra* (i. u. 1089-1172.) a *Parisistaparvan*, másnéven *Sthaviravalicarita* című munkájának 6. fejezetében olvashatunk egy mesterkélt történetet:⁶⁶¹

6. 33. „Akkor Udājin összehívta a legkiválóbb asztrológusokat, és megparancsolta nekik, hogy keressenek a város építésére alkalmas helyet. 34. Azok miközben fent és lent, minden irányban a helyet keresték, a Gangesznek a szem számára megnyugvást nyújtó szépséges partjára érkeztek. 35. Ott megláttak egy olyan rózsaszín virágú pátalifát, amely levélzetével olyan terjedelmes árnyékot nyújtott, mintha a folyó napernyője lett volna. 36. Miközben azon csodálkoztak, hogy miként nőhet egy ilyen pompás fa parkon kívül, megpillantottak rajta egy kékszajkót. 37. A madár egy ágon ült és miközben száját újból meg újból kinyitotta, a rovarok maguktól beleestek, hogy felfalassanak. 38-39. Az asztrológusok így gondolkodtak: „miként a rovarok jönnek és szakadatlanul beleesnek ennek a fán ülő madárnak a szájába, így ezen a kiváló helyen, ha várost építenek, akkor itt a tisztalelkű király számára a siker és jólét magától fog jönni. 40. Miután a helyet választók eldöntötték, hogy ez a hely a király számára város építésére alkalmas, a kékszajkót nevezték meg jó előjelnek. 176. Így a pátalifa erejében bizva és a kékszajkót jó előjelnek tekintve az egyik asztrológus ezt mondta: „valamennyi asztrológus azt javasolja, hogy amikor ennek a városnak lerakják az alapját, akkor a mérőszalagot olyan távolságig húzzák, ameddig egy sakál hangja elhallatszik.” 180. Azon a kiejölt területen a király várost építtetett, és a pátalifáról Pátaliputrának nevezte el.”

6.6.4 *Pāṭaliputta* mint *puṭabhedana* a páli nyelvű kánongyűjteményben és a *puṭabhedana* fogalma az *Arthaśāstrā*ban

A páli kánonban lévő, *Pāṭaliputtá*val kapcsolatos mindhárom történetben⁶⁶² szerepel a *puṭabhedana* kifejezés, amelyet nehéz pontosan értelmezni és fordítása sem egyértelmű. Mindhárom forráshelyen azt olvashatjuk, hogy a király két minisztere, *Sunīdha* és *Vassakāra*, *Pāṭaligāma* nevű helyen várost építtettek. A Buddha *Ānanda* társaságában látta az építkezési munkálatokat és megjósolta a város, *Pāṭaliputta puṭabhedana* nagyságát. Kölver szerint⁶⁶³ számos nyugati kutató a *puṭabhedana* értelmezése során túl nagy jelentőséget tulajdonított a (Pāṭali)putta és a *puṭa*(bhedana) közötti fonetikai hasonlóságnak. Ezt követően aztán a

Minden bizonnyal nem a szanszkrit *pāṭali*, hanem a prákrit *pāṭim* szóból vezethető le. Mayrhofer 1963, 246. Mayrhofer, M.: *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen* II. Heidelberg 1963, 246.

⁶⁶¹ A szöveg fontosabb részeit Wojtilla Gyula fordításában idéztem; Wojtilla 2012a, 34.

⁶⁶² DN 2.16., Ud 8.8., Mahāvagga 6.8.

⁶⁶³ Kölver 1985, 299-311. Kölver, B.: Kauṭalyas Stadt als Handelszentrum: der Terminus *puṭabhedana*. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG) 135, (1985), 299-311 (Kölver 1985).

legtöbb kutató és a legtöbb irodalom a kifejezést általánosan úgy értelmezte és fordította, hogy piaci város, illetve nagyobb városokon belüli kisebb, meghatározott helyet jelölt, az átmenőkereskedelem, áruk cseréjének központja, illetve egy, a folyók összefolyásánál, összetalálkozásánál, a folyókaranyaratnál elhelyezkedő hely, vagy város.⁶⁶⁴ Kölver szerint a kifejezés ilyen jellegű fordítása és értelmezése ugyanakkor helytelen. Magyarozatában és fejtegetésében elsősorban *Kautilya Arthaśāstra* 2.3.3 fejezetéből indult ki,⁶⁶⁵ ahol a városra utaló *puṭabhedana* szoros összefüggésben szerepel a *paṇyapuṭabhedana* kifejezéssel. A szöveghelyet megvizsgálva, Charpentierre hivatkozva úgy véli, hogy a szövegmagyarázat alapján nem lehetséges az a jelentés, hogy hely, ahonnan egy folyó kitörik. A *puṭa* jelentése (ránc, redő, bimbó) nehezen hozható összefüggésbe a *puṭa-bhedana* összetételben a város jelentéssel. Felhívja a figyelmet arra is, hogy a kifejezés csak ezen az egyetlen helyen fordul elő a munkában, annak ellenére, hogy a városok témája nem ismeretlen Kautilya számára. Mindebből leszűrhető, hogy egy speciális fogalommal van dolgunk.⁶⁶⁶

Kölver szerint a kifejezés három fontosabb részre bontható. Magyarozatában az *Arthaśāstra* egy másik fejezetére (2.21.26)⁶⁶⁷ hivatkozik, amely arról számol be, hogy a vámfelügyelők (*śulkaḍhyakṣa*) feladata közé tartozott többek között a behozott árukkal kapcsolatos eljárás is. A külföldről érkező áruk először a határfelügyelőkhöz (*antapāla*) kerültek, akiknek feladatát a szóban forgó szövegrész pontosan közli; a külföldről érkező karavánok áruit először is átvizsgálták aszerint, hogy azok nagyértékű vagy olcsó áruk voltak-e. Ezt követően ismertetőjeggyel, azaz pecséttel látták el, majd a vámfelügyelőkhöz továbbították az árukat. A vámfelügyelők hivatala nem a határon, hanem a közeli nagyobb városban, méghozzá a városkapu közelében volt. A határfelügyelők feladata többek között az volt, hogy megakadályozzák a vámolatlan áru eladását. Ennek megfelelően az árun lévő pecsét (*mudrā*) megakadályozta, hogy a kereskedő utólagosan vámolatlan árut tegyen a rakományhoz. A pecsétet – amely az egész rakományra vonatkozott (*paṇyapuṭa*) – kizárólag a vámfelügyelők törhették fel, a *bhedana* kifejezés tehát egyértelműen a feltört pecsétre vonatkozik. Vagyis a *paṇyapuṭabhedana* kifejezés a pecsét feltörésének aktusát jelentette, amelyet kizárólag a városban székelő vámfelügyelők végezhetek el. A szerző szerint a szanszkrit *puṭa* kifejezés minden bizonnyal azonos a nepáli *pōṭṭa*-/ *pōṭṭala* kifejezéssel, amelynek jelentése csomó/köteg. A kifejezés legvalószínűbb értelmezése tehát: a városon belüli vámállomás, ahol az árurakományra rakott pecsétet feltörték.⁶⁶⁸

⁶⁶⁴ PED 1921-1925, 516-517.

⁶⁶⁵ Kölver 1985, 300.

⁶⁶⁶ Kölver 1985, 300-301.

⁶⁶⁷ Kölver 1985, 301.

⁶⁶⁸ Kölver 1985, 301-305.

Ennek értelmében tehát a Buddha jövedőlése során abból az állapotból kell kiindulnunk, amely a helyet jellemezte várossá történő felemelkedése előtt. Ahogy a szöveg is bemutatja, egy faluról (*gāma*) van szó, amely folyamatos kiépülése és fejlődése során elnyerte az áruforgalom ellenőrzésének szerepét is. Kölver szerint a vámállomás és a kereskedelmi központ szerepe és jelentése szorosan összefügg, ugyanakkor hozzáfűzi azt is, hogy a *puṭabhedana* kifejezés minden bizonnyal csak a nagyobb, jelentősebb városok esetében volt használatos. Így érthető, hogy a kifejezés az irodalmi szövegek nyelvhasználatában általános jelentésben pusztán „várost” jelölt.

6.6.5 A későbbi források *Pāṭaliputtá*ról

A városról Megasthenés munkája nyújtja a legbőségesebb leírást. Ebben olvashatunk a város nagyságáról, adminisztratív berendezkedéséről, a fából készült városfalról, a bástyákról, amelyeken lőréses voltak kialakítva az íjászoknak, a várat körülvevő várárokról, amely egyben kanálisként is funkcionált, a Maurják palotájáról, annak oszlopos termeiről és kertjeiről. Megasthenés saját elmondása szerint járt a városban, így hiteles korabeli szemtanúként szolgáltatja feljegyzéseit *Pāṭaliputtá*ról. A geográfus *Pāṭaliputtá*t (görögül Palibotra) számos szemszögből mutatja be, beszámol a város különböző részeiről, erődítéséről és királyi palotájáról: „India legnagyobb városának neve Palimbothra, a praisosok földjén, az Erannoboas és a Gangés összefolyásánál. A Gangés India legnagyobb folyója, az Erannoboas pedig a harmadik India folyói között; a többi folyónál nagyobb, de mögötte marad a Gangésnek, miután maga is a Gangésbe ömleszti vízét. Megasthenés azt állítja, hogy a város hossza mindkét irányban, ott, ahol a legnagyobb: 80 stadion, szélessége pedig 15 stadion. A várost 6 plethron szélességű és 30 könyök mélységű árok veszi körül, a városfalon 570 bástya van elhelyezve, és 64 kapu vezet rajta át.”⁶⁶⁹

Az idősebb Plinius is beszámol a városról a *Naturalis historia* 6.68: „De nemcsak az itt lakó népek, hanem India összes népei közül hatalomban és dicsőségben kiemelkednek a praisosok, akiknek a legnagyobb és leggazdagabb városuk Pátaliputra; e név nyomán egyesek magát a népet is palibothrosoknak hívják (A város görög neve Pali(n/m)bothra), sőt a Gangesz egész vidékén lakó népeket szintén így nevezik.”⁶⁷⁰

Schlingloff szerint *Pāṭaliputta* az egész ókori világ legnagyobb városa volt. Alexandria méreteiben csak az egyharmadát tette ki. A szerző szerint nyilvánvaló, hogy

⁶⁶⁹ Harmatta 1965, 368. Hahn, I.: Arrhianos: Indiké X. In: *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Szerk. J. Harmatta. Budapest 1965, 368 (Harmatta 1965).

⁶⁷⁰ Wojtilla 2012a, 133. Székely Melinda fordítása: Plinius Indiáról.

Megasthenés a város méretével kapcsolatban korábbi indiai mérési eredményekre támaszkodott, hiszen a város méretei megfelelnek az indiai államról és városokról szóló tankönyvekben szereplő adatokkal, amelyek azzal foglalkoznak, milyen nagyságú az ideális indiai város, illetve mekkora a távolság az egyes tornyok között.⁶⁷¹

A kínai vándorszerzetes Fa-hszen is beszámolt munkájában a városról.⁶⁷² Leírta, hogy a királyi palota – amelyet a Asóka építtetett – kőből készült és mindenütt díszítve volt. Véleménye szerint nincs emberi kéz a világon, amely ezt a remekművet elvégezhetné volna, ezért a város építésének csodás, spirituális eredetet tulajdonított.⁶⁷³

Ez a kőből készült pompás királyi palota aligha felelt meg annak a palotának, amelyet Megasthenés leírásában Csandragupta Maurja vagy annak utódja, Asóka, építtetett, hiszen a geográfus beszámolója szerint a Maurják korában fából készült épületek voltak.

Az i. u. 7. században élt másik kínai vándorszerzetes, Hszüan-cang is járt *Pāṭaliputtā*ban és azt írta,⁶⁷⁴ hogy a város a Gangesz déli oldalán terült el. Az ókori városrész már elpusztult és kiüresedett, a várost körülvevő fal alapjai azonban még megmaradtak. A kínai vándorszerzetes beszámolt arról is, hogy Asóka a birodalom fővárosát *Rājagāhā*ból *Pāṭaliputtā*ba helyezte át és egy külső falat is építtetett az ősi város köré. Annak ellenére, hogy Fa-hszen előbb élt, mint Hszüan-cang, mégis egyedül ez utóbbinál olvashatjuk, hogy látogatása idején *Pāṭaliputta* már többnyire lepusztult állapotban volt.

6.7 *Pāṭaliputta és Rājagaha régészeti szemszögből*

Mindkét területen végeztek jelentős régészeti ásatásokat a 18. és a 19. századi kolonizációs vállalkozások keretében. *Pāṭaliputta* esetében az angol felfedezők és régészek a Megasthenésnél említett híres Palibottra város után kutattak, amely a geográfus szerint a Maurják fővárosa és egyben Magadha központja volt. *Rājagaha* esetében pedig elsősorban azt próbálták kideríteni, hogy holt terült el a város, amely a páli kánonban és a későbbi két kínai vándorszerzetes és utazó munkájában többféle néven és számos ismertetőjeggyel ellátva szerepelt. Annak ellenére, hogy mindkét terület esetében meglehetősen terjedelmes az ásatási dokumentáció, ugyanakkor kevés az eredményekből leszűrhető konkrét tanúság. A Gangesz-völgyi urbanizációval kapcsolatban Erdösy és Chakrabarti már korábban felhívták a figyelmet a további régészeti feltárások szükségességére India történelmi helyein. Mindketten úgy

⁶⁷¹ Schlingloff 1969, 29-30.

⁶⁷² Legge 1886, különösen: 77-80.

⁶⁷³ Legge 1886, 77.

⁶⁷⁴ Watters II (1905), 86-140.

vélték, hogy az ilyen jellegű ásatások száma nem igazán nőtt Marshall korai 20. századi vállalkozása óta.

6.7.1 *Pāṭaliputta* régészeti története

Már a 19. századtól kezdve végeztek szórványos ásatásokat elsősorban a Patna környéki Bulandibagh és Kumrahar területeken. A legnagyobb gondot részben az jelentette, hogy a történelmi terület mára szinte teljesen beépült modern épületekkel, másrészt az erőteljes talajvíz is megnehezítette az alapos és kiterjedt régészeti feltárásokat.⁶⁷⁵

A korai régészeti ásatások többnyire arra irányultak, hogy megtalálják a Megasthenész munkájában leírt és bemutatott Palibottra városát. A várost a kutatók a mai Patna területére helyezték. Először Buchanan vizsgálta meg a patnai romokat 1811-ben és arra a következtetésre jutott, hogy Patna nem azonos a görög Palibottrával, tehát nem itt kell keresni az ókori város nyomait. Később a 19. század végén Waddell, Cunningham és Beglar azt állították, hogy a görög Palibotra, amely azonos a páli kánonban lévő *Pāṭaliputtával*, valójában a mai Patna. Először Waddell kezdett el Patnában ásni 1892-ben, remélve, hogy rábukkan azokra a jegyekre, amelyeket a kínai vándorszerzetesek munkájukban említettek. Waddell kisebb-nagyobb megszakításokkal 1899-ig ásatott a területen. Munkáját Mookerji folytatta 1896-97 és 1897-98 között, de azt nem lehet tudni, hogy a munkálatokat Waddell vezette és irányította-e. 1911 és 12 között Ratan Tata finanszírozott a területen feltárást, majd ezt követte 1914-15 között Spooner ásatása az Archaeological Survey of India megbízásából. Az ezt követő években számos próbaásatást végeztek a területen, majd a Jayaswal Research Institute indított kutatásokat a város különböző helyein 1951-52 és 1955-56 között. A régészek feltételezik, hogy *Pāṭaliputta* már az i. 3. évezred elejétől kezdve egészen kb. az i. u. 600-ig lakott terület volt, amikor is pusztulásnak indult.

6.7.2 A feltételezett királyi palota és egyéb épületek

A patnai régészeti ásatások másik fő célja Asóka palotájának és az uralkodói épületeknek a megtalálása volt. Spooner 1913-15 között egy oszlopos csarnok nyomaira bukkant, valamint ennek közelében egy fából készült padlózatra Kumraharnál. A területet Altekarr és Misra is újravizsgálta 1951-55 között. Az oszlopos csarnokban tíz oszlopsor nyomaira bukkantak, nyolc oszloppal egy-egy sorban. A nyolcvan oszlopból hetvenkettő

⁶⁷⁵ *Pāṭaliputta* régészeti történetéről ld. Chakrabarti, D. K.: Buddhist sites across South Asia as influenced by political and economic forces. *World Archaeology*, 27/2, (1995), 185-210 (Chakrabarti 1995).

hengeres törzsű faoszlopot Spooner, a hiányzó nyolc oszlopot pedig Altekar és Misra találták meg további négy oszloppal együtt, amelyek feltehetőleg egyfajta előcsarnok szerepét töltötték be. Az oszlopok egy 1.37 méter átmérőjű és 0.15 méter vastag fatalapzattal rendelkeztek, amelyet alulról kék agyagból készült réteg borított. Az oszlopok kb. 9.90 méter magasak voltak, ehhez jött a kb. 2.74 méter magasságú talapzat. Érdekes módon ezek a nem látható részek is gondosan meg voltak munkálva. A feltárt területen talált nagy mennyiségű hamu illetve megégett fadarab arra enged következtetni, hogy a palota padlója és a tető is fából készült, bár a romok között találtak téglának és mészvakolatnak a nyomait is. A tető formáját azonban nem lehetett meghatározni. Nem találtak oldalfalakra utaló maradványokat sem, így feltételezhető, hogy az oszlopcsarnok minden oldalról nyitott volt. A történeti forrásokból tudjuk, hogy a királyi palota a Sunga dinasztia uralma alatt (i. e. 2. sz.) leégett. Schlingloff szerint Spooner a Patnában feltárt építészeti maradványokban hasonlóságot vélt felfedezni a Persepolisban feltárt oszlopcsarnokkal, amelynek következtében feltételezte, hogy a királyi fogadótermet tárta fel, és amíg eleinte óvatosan fogalmazott, addig később már egyértelműen meg volt győződve arról, hogy Kumraharban megtalálta a Maurja-urakodók királyi székhelyét. Véleményét tudós követői is átvették.

A királyi oszlopcsarnok minden bizonnyal nem önmagában állt, hanem egy kiterjedt palotaegyüttes részeként kellett elképzelni. Minden további régészeti ásatás azonban csalódással végződött. Semmilyen palotaszerű vagy adminisztratív szerepet betöltő épület nyomára sem bukkantak, sem a Maurja, sem pedig a későbbi korokból. Mindez azonban azt is jelentheti, hogy ezidáig nem jó helyen kerestek. Kumrahar néhány kilométerre délkeletre fekszik a Bulandhibaghnál kiásott palánkkerítéstől, vagyis a városhatáron kívül, a városfal és a régi folyómeder közötti földszávon. Kizárt dolognak tűnik, hogy a király rezidenciája a fallal megerősített városon kívül helyezkedett volna el. Márcsak azért is, mert Fa-hsien, aki látta még a királyi kastélyt, azt írta, hogy az a városban állt.⁶⁷⁶ A mai napig sincs bizonyíték arra vonatkozólag, hogy melléképületek is lettek volna a csarnok közelében, és arra sincs bizonyíték, hogy fal vette volna körbe a palotát.⁶⁷⁷ Kumar szerint a teljesen elzárt, különálló épületegyüttes, nehezen képzelhető el úgy, mint Csandragupta palotájának egy része. A csarnok minden bizonnyal Asóka uralma alatt készült, amikor a kő alkalmazása már egyre szélesebb körben elterjedt az építkezések során.⁶⁷⁸ Az oszlopos csarnoktól nem messze Altekar és Misra egy, feltehetőleg a Gupta-korszakra datálható vihára, továbbá egy téglából készült, félkör alakú, kb. az i. u. 100 és 300 közötti időszakból származó szentély

⁶⁷⁶ Schlingloff 1969, 39-40.

⁶⁷⁷ Chakrabarti 1995, 210.

⁶⁷⁸ Kumar 1987, 88.

maradványait is megtalálták.⁶⁷⁹ *Pāṭaliputta* történetével kapcsolatban számos megoldatlan rejtély van, bukásának oka az időszámításunk utáni első évezred közepén éppolyan ismeretlen, mint alapításának ideje, oka és körülményei.

6.7.3 *Pāṭaliputta* erősítésének kérdése és egyéb építkezések

A *Pāṭaliputtá*val kapcsolatos régészeti ásatások legfontosabb tanúsága, hogy a várost fal vette körül a Maurja korszakban. Amennyiben a Buddha-datálással kapcsolatos rövid kronológiából indulunk ki, akkor elképzelhető, hogy az ásatás során feltárt városfal annak a falnak volt a folytatása, amelyet a Buddha látott az irodalmi elbeszélések alapján *Pāṭaliputtában*.

A feltételezett városfalat Spooner fedezte fel 1915-17 között, Bulandibaghban, Kumrahartól északnyugatra. A *pāṭaliputtai* városfal két egymással párhuzamosan futó, kétsoros fal volt, a sorok pedig egymástól kb. 15 láb (4.5 méter) távolságra lévő, faoszlopokból álltak. A két sor közötti rés feltethetőleg járható volt. A megmaradt rész alapján arra lehet következtetni, hogy a fal kb. 12 láb magas (több, mint 3.5 méter) volt, a faoszlopok faszögekkel voltak egymáshoz illesztve. A kutatók feltételezik, hogy a fal két sora közötti részt földdel töltötték fel, de ezt nem lehet pontosan megállapítani. Ghosh véleménye szerint az általa kiásott, 0.40 méter átmérőjű nyolcszögletű helyen minden bizonnyal a kapu állt. Ezenkívül feltárt egy fából készült csatornát is, amely a feltételezett városfallal egy irányba futott.⁶⁸⁰

Schlingloff szerint amennyiben összekötjük azokat a pontokat, ahol a város erősítésére utaló nyomokat megtalálták, akkor egy kb. 8 km hosszú vonalat kapunk. Így a Megasthenész által említett fal összhosszának mintegy fele régészetileg is alátámasztható. A szerző szerint biztosak lehetünk abban is, hogy a városfalra utaló feltárt részek az ókori város déli határát jelölték, hiszen csak a magasabban fekvő, északi területeken tudott a középkori és a mai Patna beépülni, azokon a helyeken, amelyek nincsenek kitéve a folyamatos áradásnak. Az ettől a vonaltól délre fekvő területek a folyamatos áradások következtében építkezésre és régészeti feltárásokra alkalmatlan területek. Valószínűsíthető, hogy az ókori *Pāṭaliputta* a mai Patna alatt mintegy 4-6 méterre elásva fekszik.⁶⁸¹

Schlingloff szerint a város keleti irányú kiterjedésének határát is sikerült meghatározni. Ennek kapcsán hivatkozik egy 1876-os régészeti adatra, amikor Sheikh Mithia

⁶⁷⁹ Kumar 1987, 88-89.

⁶⁸⁰ Chakrabarti 1995, 211.

⁶⁸¹ Schlingloff 1969, 34-35.

a Patna közelében fekvő Ghariban, kb. a piactér és az állomás között feltárt egy árkot, amelyben egy északnyugatról délkeleti irányba futó téglafalra bukkantak, valamint egy a Megasthenés által is említett palánkkerítésre, amely ettől a téglafaltól távolabb, de azzal egyirányban futott. Az ókori város nyugati határát a mai Patnától több kilométerre nyugatra, északi határát pedig kb. a mai Gangesszel egyirányban kell keresni. Ugyanakkor azt is feltételezni lehet, hogy a Gangesz teljesen elmosta az északi részt és azokat a helyszíneket is, amelyek a kínai vándorszerzetes, Hszüan-cang beszámolója szerint a várostól északra terültek el, így a sztúpát a viharával együtt és a kb. 9 méter magas Asóka oszlopot is.

Teljesen más a helyzet a Hszüan-cang által említett, az ókori várostól délre elterülő emlékhelyekkel. A vándorszerzetes beszámolt egy bástya romjáról, egy északnyugati irányba futó dombról, továbbá öt attól délnyugatra fekvő sztúpa romjáról, amelyek úgy néztek ki, mintha dombok lettek volna. Schlingloff szerint ezek azonosak a mai Patnától 2 km-re délre fekvő öt dombbal. A sztúpa létezését régészetileg ezidáig sajnos nem sikerült alátámasztani, de az eddigi eredmények, Cunningham, Führer és Spooner ásatásai alapján azt lehet feltételezni, hogy valóban sztúpákról volt szó.⁶⁸²

A városfal pontos datálása nagyon nehéz. A buddhista hagyomány szerint a vaddzsik elleni védekezésként kezdték megépíteni, akiknek birodalma a Gangesz másik partján terült el. Ennélfogva feltételezhető az is, hogy *Pāṭaliputta* erődített város volt a Maurják alatt, ahogyan azt Megasthenésnél is olvashatjuk.⁶⁸³ Kumar úgy véli, hogy a Megasthenésnél olvasható, fából készült városfal minden bizonnyal a Nandák ideje alatt készült.⁶⁸⁴ Sarao szerint a feltárt városfal az i. e. 4. századra datálható. A fal tanúbizonysága a város többé-kevésbé folyamatos terjeszkedésének és fejlődésének *Ajātasattu* uralkodásától kezdve, aki a hagyomány szerint a Buddha kortársa volt. Sarao úgy véli, hogy a város erődítése fontos tényező, hiszen metropol státuszt kölcsönzött *Pāṭaliputtának*.⁶⁸⁵

Elmondhatjuk, hogy talán a mai Kumrahar volt a Maurja királyok, elsősorban Csandragupta királyi palotájának a helye. Erre utalnak a területen talált számos, feltételezhetően nagyobb, elsősorban fából készült épület, továbbá a feltételezetten Maurjakorabeli oszlopok maradványai is, biztosan ez azonban nem állítható. A legnagyobb problémát az jelenti, hogy a területen végzett ásatások során előkerült épületek maradványainak legtöbbje időben a Maurja korszakra vagy annál későbbre datálható, tehát egyik sem a Buddha idejére, amennyiben a hosszú kronológiából indulunk ki.

⁶⁸² Schlingloff 1969, 35-36.

⁶⁸³ Chakrabarti 1995, 209.

⁶⁸⁴ Kumar 1987, 88.

⁶⁸⁵ Sarao 2010, 156.

6.7.4 *Rājagaha* régészeti története

Rājagahát először Buchanan fedezte fel, de beszámolóját 1847-ig nem publikálták, csak közel 20 évvel halála után. Feltárása során a Rajgir (Rádzsgír) faluhoz közeli városmaradványokra koncentrált, a közelben lévő dombok által körbezárt völgyben. Ugyanakkor úgy tűnt, hogy a dombok között lévő völgyben található romokat nem vizsgálta meg. Buchanan után Kittoe is megvizsgálta a területet, majd ezt követően, 1872 és 1873 között Cunningham végzett feltárásokat itt és fontos előrelépéseket tett *Rājagaha* azonosításában. Ásatási eredményeit két tanulmányban is publikálta. 1872-ben Beglar és Broadley végzett a völgyben feltárásokat, melyeket 1905 és 1906 között az Archaeological Survey of India (ASI) rendszeres és szisztematikus felmérései követték a romok és *Rājagaha* erősítésével kapcsolatban. Ugyanebben az évben Daya Ram Sahni és Bloach szintén kutatott a szóban forgó területen, Jackson pedig 1913-14 között folytatta és kiegészítette az ASI korábban megkezdett munkálatait a térségben. A világháborúkat követően elsőként Ghosh 1950-ben, majd Patil 1954-ben végzett ásatásokat.

Rājagaha régészetével kapcsolatban Chakrabarti megjegyzi, hogy a felfedezők legnagyobb problémáját a romok és a különböző építmények beazonosítása jelentette, amelyeket a korai buddhista irodalom, illetve a későbbi kínai vándorszerzetesek is egyaránt említettek.⁶⁸⁶

Az ókori *Rājagaha* területe valójában két különböző területből állt. Az első, általánosan elfogadott „régí” *Rājagaha*, egy hosszú völgyben feküdt, amelyet öt domb vett körül. A völgy keletnyugati irányban futott, a nyugati végénél szélesebb volt, ahol feltételezhetően a „régí” *Rājagaha* terült el. Az „új” *Rājagaha* minden bizonnyal északra feküdt, a völgyön kívül, az öt dombnál. A szóban forgó két területet tehát kb. 1 mérföld választotta el egymástól.

Feltehetőleg *Ajātasattu* utóda, *Udayin* (kb. i. e. 459-443) *Pāṭaliputtát* tette meg új fővárossá, ezzel *Rājagaha* politikai fénykora lehanyatlott, de a Sisunágák uralma alatt (kb. i. e. 411-393) még egyszer Magadha fővárosa lett. Maga a tény, hogy Asóka sztúpát és elefántfejes oszlopot emeltetett a városban arról tanúskodik, hogy *Rājagaha* nem volt teljesen jelentéktelen az i. e. 3. században. Az elefántfejes 15.24 méter magas Asóka oszlopot Hszüan-cang látta, Fa-hszen azonban nem említi és a régészek sem lelték nyomát.

⁶⁸⁶ Chakrabarti 1995, 212.

6.7.5 A „régí” és az „új” *Rājagaha* régészeti szemszögből

Patil véleménye szerint semmilyen kronológiai alapja nincs a „régí” és egy „új” *Rājagaha* megkülönböztetésnek.⁶⁸⁷ Chakrabarti szerint ugyanakkor elképzelhető, hogy valóban időben két szakaszra és területre osztható a „régí” és az „új” *Rājagaha*. A „régí” *Rājagaha* esetében, amely a völgyben terült el egy nagyon ősi, a Buddha kora előtti településről lehet szó, míg az „új” *Rājagaha*, amely a völgytől északra feküdt, az a város lehetett, amely a buddhista forrásokban *Rājagaha* néven szerepel. Elméletét részben azokra a „régí” *Rājagaha* területen talált, az NBPW szakasza előttre datálható, kígyókat és *yakkhákat* ábrázoló figurákra alapozta, amelyek a hinduizmus, valamint a buddhizmus és a dzsainizmus előtti vallási rítusokkal hozhatók összefüggésbe. A „régí” *Rājagaha* esetében tehát egy prehisztorikus törzsi központról van szó, míg az „új” *Rājagaha* a Buddha-kori városi központ lehetett.⁶⁸⁸ Elképzelhetetlennek tartja, hogy *Ajātasattu*, vagy valamelyik utódja egy új várost építtetett volna azután, hogy a birodalom fővárosát *Pāṭaliputtāba* helyezték át, mint ahogy erre a kínai vándorszerzetes Fa-hsien utalt. A „régí” *Rājagaha* területén talált vallási és kultikus figurákra, szobrokra támaszkodva úgy véli, hogy a völgy vallási szerepe még egészen a Buddha korában is továbbélt.⁶⁸⁹

A tudományos vita a „régí” és az „új” *Rājagaha* körül a mai napig sem zárult le. Az azonban biztos, hogy a területen két, egymástól elkülönülő település található. Az egyik az öt domb formálta völgyben, a másik pedig a völgytől északra, a sík vidéken. Mivel végső következtetést nem tudunk levonni, ezért célravezetőbb úgy fogalmazni, hogy csak egy fő központ volt, amely a völgytől északra feküdt.

6.7.6 *Rājagaha* erősítésének kérdése

A dombok által körbezárt „régí” *Rājagahát* egy kőfal vette körül, amely a város külső erősítése volt. Kumar úgy vélte, hogy ez a városfal az egyetlen létesítmény, amely arra utal, hogy *Rājagaha* már a Maurják előtt erősített város volt. A városfal hosszát kb. 50 kilométer hosszúnak vélte.⁶⁹⁰ Chakrabarti szerint ugyanakkor a fal teljes hossza a nyomok alapján kb.

⁶⁸⁷ Patil 1963, 436. Patil, D. R.: Antiquarian Remains in Bihar. In: *Historical Research Series* IV. Ed. Kashi Prasad Jayaswal Research Institute. Patna 1963 (Patil 1963).

⁶⁸⁸ Chakrabarti 1976, 265-266. Chakrabarti, D. K.: Rājagriha: an early historic site in East India. *World Archaeology* 7/3, (1976), 261-268 (Chakrabarti 1976).

⁶⁸⁹ Chakrabarti 1976, 276. Ezzel tehát ő is a Buddha-datálással kapcsolatos rövid kronológiát tartja elképzelhetőnek, hiszen feltételezi, hogy *Ajātasattu* előbb élt a Buddhánál.

⁶⁹⁰ Kumar 1987, 164.

21 kilométer lehetett.⁶⁹¹ A bizonyítékok arra engednek következtetni, hogy a fal 11-12 láb magas (kb. 3.35-3.65 méter), átlagos vastagsága pedig kb. 5.33 méter lehetett.⁶⁹² A falon megtalálták az egyik, a városba vezető északi kapu nyomát, ugyanakkor több kapu nyomára nem bukkantak. Chakrabarti elképzelhetőnek véli azt is, hogy a falon lévő hézagok annak a jelei, hogy a fal megépítésének befejezésére nem került sor.⁶⁹³ Sarao ugyancsak megemlíti a kapu jelenlétét, utalva a falon felfedezett hézagokra. Véleménye szerint azonban nem lehet biztosan tudni, hogy ez valóban a városkapura utal-e.⁶⁹⁴ Patil pedig úgy véli, hogy a fal sokkal későbbre datálható, mint amelyet a források tulajdonítanak neki. Véleménye szerint semmilyen régészeti bizonyíték nincs arra vonatkozólag, hogy a fal a Maurják alatti vagy előtti időkre lenne datálható, és nem áll rendelkezésünkre irodalmi forrás sem arra vonatkozólag, hogy *Rājagahát* fal vette volna körül.⁶⁹⁵

A völgyön belül, jóval a dombok szintje alatt egy földből és kőből készült sáncnak a nyomára bukkantak. A sánc kb. 4 mérföld hosszú volt, minden oldalról körbezárta a völgyet és durván ötszög formája volt. Tudományos körökben ezt a régi *Rājagaha* belső erődítésének vélték. Nincs azonban megegyezés a kutatók körében arra vonatkozólag, hogy pontosan mi is lehetett az építmény célja. Patil úgy vélte, hogy kevés a régészeti bizonyíték arra, hogy a szóban forgó építmény a város erődítéséül szolgált volna. Nem találtak semmilyen falazatot, annak ellenére, hogy a szóban forgó időszakban a kőfaragás általánosnak számított. A szerző szerint inkább egyfajta védőgátról lehetett szó, amely áradások alkalmával védekezésül szolgált a dombokról lefolyó esővíz ellen.⁶⁹⁶ Chakrabarti Patilt idézve hangsúlyozta, hogy a szóban forgó építményt a mai napig nem ásták ki és vizsgálták meg szisztematikusan.⁶⁹⁷

6.7.7 *Bimbisāra* börtöne és *Jīvaka* ajándéka

Az ásások során rábukkantak egy négyszög formájú alapzat maradványára is, amelyet egy kb. 2.6 méter magas kőfal vett körül, vastag, kör alakú bástyákkal a sarkainál. Jackson volt az első, aki 1913-14 között felvetette a feltárt alakzattal kapcsolatban, hogy az talán a *Bimbisāra*, Magadha királya és a Buddha barátja, által létrehozott börtön lehetett,

⁶⁹¹ Chakrabarti 1995, 213. A szerző kiemeli, hogy míg Ghosh szerint a szóban forgó kőfal megszakítás nélkül futott egészen a dombokig, addig Marshall úgy vélte, hogy az erődítésben egy törés figyelhető meg az egyik domb keleti részénél, amely talán arra utal, hogy a fal ezen a ponton soha nem készült el. Ghosh továbbá úgy vélte, hogy a fal déli irányból kelet felé futott. Minderre Marshallnál nem történik utalás.

⁶⁹² Chakrabarti 1995, 213-214.

⁶⁹³ Chakrabarti 1995, 213.

⁶⁹⁴ Sarao 2010, 165.

⁶⁹⁵ Patil 1963, 437-438.

⁶⁹⁶ Patil 1963, 439.

⁶⁹⁷ Chakrabarti 1995, 214.

amelyben a legenda szerint aztán ő maga is raboskodott, miután fia, *Ajātasattu* bezárta őt. Később aztán, az 1930-as években, amikor tovább ástak a feltételezett börtön helyszínén, előkerült egy vasból készült karika is, amely a kutatók véleménye szerint a rabok megbilincselésére szolgált. Patil óva int attól, hogy végleges következtetést vonjunk le, hiszen nem lehet meghatározni a feltárt létesítmény korát és a cellaszerű részek sem nyújtanak konkrét utalást arra vonatkozólag, hogy valóban egy börtönről lenne szó. A szerző hangsúlyozza, hogy további régészeti ásatásokra és feltárásokra lenne szükség.⁶⁹⁸

Sokáig úgy tűnt, hogy a *Jīvaka* által a Buddhának és a tanítványoknak ajándékozott kolostor feltételezett helyét is megtalálták egy sík területén, a völgy keleti részénél. Patil is végzett itt ásatásokat, amelynek során feltárt egy ellipszis alakú épületet, hosszúkás formájú mellékhelységekkel. Ugyanakkor az itt talált kevés számú cseréptöredéket, szögeket és néhány állatokat ábrázoló figurát leszámítva, nem lehet arra következtetni, hogy a páli kánonban lévő, *Jīvaka* által alapított és a Buddhának és a szerzeteseknek felajánlott kolostorról lenne szó. Patil mégis nagy valószínűséggel úgy tartja – elsősorban az épület különleges ellipszis formája alapján – hogy a megtalált épület a szóban forgó kolostor lehet. A *Rājagaha* város datálásáról Sarao úgy vélekedik, hogy a területen feltárt egyetlen épülettel vagy épületmaradvánnyal kapcsolatban sem lehet alátámasztani a feltételezetten nagyon korai időpontot.⁶⁹⁹

6.7.8 Az „új” *Rājagaha*

Az „új” *Rājagaha* a völgyön kívül északra terült el, ahol a város erősítésének nyomai látszanak. Chakrabarti hangsúlyozza, hogy „új” *Rājagahával* kapcsolatban is két különböző erősítésről kell beszélni. Az ún. külső városfal egy szabálytalan ötszög alakú földsánc, amely azonban az idők során szinte teljesen eltűnt.⁷⁰⁰

A majdnem teljesen jó állapotban megmaradt, ún. belső kőerősítésre – amely minden bizonnyal a fellegrárat vette körül – utal a nagyjából téglalap alakú 70-80 hold (28.32-32.37 hektár) nagyságú terület. A belső városfal 15.18 láb (4.57-5.48 méter) vastag, és 11 láb (3.35 méter) magas lehetett. A kőfal mindenféle habarcs nélkül, durván egymáshoz illesztett megmunkálatlan kőtömbökből készült, a hézagokat kavics-és kődarabokkal, valamint földdel töltötték ki. Néhány helyen látszik, hogy mészből készült hézagolóhabarcsot használtak, ezek a szakaszok ugyanakkor minden bizonnyal későbbi időből származnak. A fal északi, keleti, és

⁶⁹⁸ Patil 1963, 445.

⁶⁹⁹ Sarao 2010, 167.

⁷⁰⁰ Chakrabarti 1995, 214.

nyugati részénél üres szakaszok láthatók, de nincs egyértelmű bizonyíték arra, hogy ezek az egykori városkapuk helyei lettek volna. Annak ellenére, hogy régészek feltételezik a feltárt oszlopokra utaló kaputalapzatok helyének meglétét, amelyeken felthetőleg két kőbástya állt.⁷⁰¹

Patil szerint a legkorábbi időpont az „új” *Rājagaha*val kapcsolatban az i. e. 2. és 1. század, amelyet a falon végzett számos kisebb ásatás és feltárás eredményeire alapoz. Ezek során napvilágra került néhány antik darab, figyelemre méltóak pl. a kis agyagtablák az i. e. 2. és 1. századra datálható bráhmí írással. A várost védő belső kőfal nem datálható az i. e. 2. századnál korábbra. Ugyanakkor hozzáfűzi azt is, hogy a területen lévő számos rommaradvány továbbra is feltáratlan maradt.⁷⁰²

Chakrabarti az „új” *Rājagaha* belső, kőből készült városfalának datálásával kapcsolatban az i. e. 2. századot tartja elfogadhatónak,⁷⁰³ ugyanakkor hozzáfűzi, hogy ez a datálás még nem végleges, hiszen a területen végzett ásatások nem teljeskörűek. Érvelése során Singhre hivatkozik, aki 1961 és 1963 között szintén végzett feltárásokat a területen, jelentős eredményeket elérve, de ezek Patil tanulmányának megjelenése idején még nem voltak publikálva. A C14 alapú vizsgálatok kimutatták, hogy a legkorábbi datálás a várossal kapcsolatban i. e. 410. Mindez azt is jelenti, hogy régészetileg nem támasztható alá az irodalmi utalás, miszerint bármelyik, *Ajātasattun*ál későbbi uralkodó megkezdte volna az „új” *Rājagaha* város építését és ezzel egyidőben megkezdődött volna a királyi udvar áttelepítése *Pāṭalaliputtába*, amely aztán hamarosan a birodalom új fővárosa lett. Chakrabarti tehát Singh véleményét követve úgy gondolta, hogy az „új” *Rājagaha* nem datálható a Buddha korára, mint a korabeli Magadha központja. A „rég” *Rājagaha*val kapcsolatban pedig arra a problémára utal, hogy valamiféle vallási központ lehetett, de semmi urbanizációra és városi központra utaló jegyet sem hordoz.⁷⁰⁴

Egyetlen épületre utaló maradvány se került elő tehát a Maurják előtti időkből ezen a területen a *Rājagaha* körüli városfalat leszámítva. Kumar szerint a harappai civilizáció felfedezése előtt 1924-ben ez volt az egyetlen, a Maurják kora előttre datálható építkezés. Ez azért is érdekes, mert a páli szövegek számos kőből készült épület létezésére utalnak a mai Bihár állam térségében a Buddha ideje alatt. Kőből készült oszlopok és kőfaragók ismertek

⁷⁰¹ Chakrabarti 1995, 214-215.

⁷⁰² Patil 1963, 468.

⁷⁰³ Hasonló véleményen van Erdős is, aki egyben utal a datálásból fakadó konfliktusra, miszerint a hagyomány *Ajātasattu* nevéhez fűzi az „új” *Rājagaha* megépítését, ez azonban nem egyeztethető össze a régészeti eredményekkel. A dolog másik oldala, hogy mindez egy nagyon korai dátumot feltételez a belső városfalnak, az i. e. 5. századot, amikor *Rājagaha* még mindig Magadha fővárosa volt. Erdős 1995, 109-110.

⁷⁰⁴ Chakrabarti 1976, 266.

voltak a páli irodalomban is. Egy kőből készült palotát említ a *Vidhura-jātaka*⁷⁰⁵ is. Kumar munkájában utal arra, hogy a Buddha megengedte követőinek, hogy kőből készítsék nemcsak a csarnokok alapzatát, lépcsőit, folyosóit és falait, hanem házaik tetejét is.⁷⁰⁶

A Gangesz-völgyi városokkal kapcsolatban Härtel megjegyzi,⁷⁰⁷ hogy régészetileg egyik sem utal nagyszabású városi építkezésre és városi tervezésre az i. e. 5. század környékén.⁷⁰⁸ Ugyanakkor nyomon követhető a lakosság létszámának növekedése. További problémát jelent az is, hogy ezeknek a korai buddista városoknak az erősítését a Buddha idejére teszik, vagyis az i. e. 6-5. századra.⁷⁰⁹ A régészeti ásatások során kiderült azonban, hogy egyetlen korai Gangesz-völgyi város sem volt megerősítve az i. e. 5. században, annak ellenére, hogy a buddhista forrásokban gyakran olvashatunk erről.

Mindennek fontos következményei vannak az i. e. 5. századi észak-indiai társadalmi és politikai fejlődésre nézve. Ennek értelmében ugyanis a Gangesz-völgyi urbanizáció korábban i. e. 5. század körüli datálása és az ezzel összefüggő buddhista források alapján így nehezen tudjuk pl. *Rājagahát* elképzelni úgy, mint egy erős *mahājanapada* királyság központját. Ezt a tényt régészetileg ugyanis nem lehet alátámasztani. Härtel szerint az i. e. 6-5. századra datált és feltételezett társadalmi-gazdasági kép sokkal inkább az *Upaniṣadok*ból és a késői *Brāhmaṇák*ból is rekonstruálható társadalomnak felelnek meg, semmint annak, amelyet a korai buddhista források alapján feltételeznénk. Ezek a szövegek a városi élet és a városi fejlődés egy sokkal magasabb fokát mutatják be, amelyre minden bizonnyal csak később került sor. Az *Upaniṣadok* ugyan nagyon kevés információt nyújtanak a korszak társadalmi-politikai és gazdasági viszonyaira vonatkozólag, ugyanakkor feltételezhetjük, hogy szerzőjük rurális társadalomban élt, amelyet az állandó lakhellyel rendelkező, vidéken élő helyi arisztokrácia és törzsfőnökség határozott meg. Az időben őket követő erős *mahājanapada* királyságok – amelyekről a korai buddhista és dzsaina források írnak – sokkal inkább az i. e. 5. és korai 4. századra voltak jellemzők, semmint az i. e. 6. századra. Így módon tehát a városi központok kifejlődésének, a városi rétegnek és a virágzó kereskedelmi kapcsolatoknak egy későbbi időpontra datálása talán magyarázatul szolgálna az ún. pontozásos technikával készült érmék viszonylag késői megjelenésére is. Úgy tűnik tehát,

⁷⁰⁵ 545. J.

⁷⁰⁶ Kumar 1987, 164.: A követők számára a Buddha által jóváhagyott lakóházak az alábbiak voltak: *vihāra* (kolostorok, amelyek egy központi csarnokból álltak, a három oldalról nyíló kis szobákkal, az elején pedig egy kis tornáccal) *aḍḍhayoga* (pontosan nem tudni, milyen épületet jelölt, de minden valószínűség szerint az újkori bengáli házak típusára utal) *pāsāda* (többszemeletes ház), *hammiya* (lapos tetejű ház). Az építkezések során a mész alkalmazása is elterjedt volt. A források alapján a városok jól tervezettek voltak és a különböző társadalmi rétegek a városon belüli körzetekben, elkülönülve éltek.

⁷⁰⁷ Härtel 1991, 61-89.

⁷⁰⁸ Kosambi kivételével. Härtel 1991, 88.

⁷⁰⁹ Ugyancsak Kosambi kivételével. Härtel 1991, 88.

hogy a késővédikus India, ahogyan azt a *Brāhmaṇákban* és az *Upaniṣadokban* megismerhettük még egészen az i. e. 400-ig létezett, vagyis egy évszázaddal tovább, mint ahogy azt korábban feltételezték. A Gangesz-völgyben végzett régészeti ásatások során, az i. e. késői 6. századi, a korai urbanizációra utaló városok tehát ezzel, és az ezen szakaszon belüli kulturális szinttel hozhatók összefüggésbe.

Witzel utalt arra,⁷¹⁰ hogy a késővédikus szövegekben nincsenek városok, amely részben a védizmus város-ellenességével magyarázható. A *nagara* kifejezés csak a nagyon késői *Brāhmaṇákban* szövegekben fordul elő. A városok hiánya ugyanakkor a nagyon korai buddhista szövegekre is igaz. Ez alapján a Buddha nem a városokban élt és tanított, hanem a falvakban. A korai buddhista szövegekben *Rājagaha* vagy *Pāṭaligāma* fordulnak elő. Vagyis a Buddha élete nagy részét (i. e. 460-380)⁷¹¹ pre-városi környezetben, falvakban és piaci helyeken töltötte, és csak élete későbbi részében látogatott el falvakba és városokba (*nagara*), ahol *Pasenadi*, *Bimbisāra* és *Ajātasattu* uralkodtak. A páli nyelvű kánongyűjteményben, a városokra utaló történetek bevezetőjében olvashatjuk, hogy a Mester itt és ott tartózkodott. Számos város nevét minden bizonnyal később illesztették bele a kánonba, néha ellentmondásosan, néha pedig mesterségesen. A Buddha ugyanakkor élt még, amikor Indiában elindult a második urbanizációs folyamat és látta a városok felemelkedését. Az i. e. 500 körül kezdődött urbanizáció (főleg a Gangesz-medencében) a Nagy-Magadhában megszülető és virágzó buddhizmus háttere.

Érdeemes elgondolkodni azon is, hogy az urbanizációval kapcsolatos egységes, szubkontinentális modell felállítása helyett inkább az egyes területek helyi sajátosságaira lehetne helyezni a hangsúlyt. Ennek értelmében az urbanizáció eltérő és különböző szintjeivel találkozunk a Gangesz-medence középső vidékének egyes területein.⁷¹²

⁷¹⁰ Witzel 2009, 297-299.

⁷¹¹ Witzel a Buddha-datálással kapcsolatos rövid kronológiából indul ki.

⁷¹² Erről bővebben ld.: Prasad 2014, 213. Prasad, B. N.: Urbanization at Early Historic Vaiśālī. In: *The Complex Heritage of Early India: Essays in Memory of R. S. Sharma*. Ed. D. N. Jha. New Delhi 2014, 214-241.

7. Összefoglalás

Az i. e. 6-5. században fontos gazdasági és társadalmi változások mentek végbe Indiában, amelyekben a buddhizmusnak meghatározó szerepe volt. A Kosala és Magadha gazdasági és szociális életében bekövetkezett változások kezdetével kapcsolatban számos kutató a vaseszközhasználat egyre szélesebb körű elterjedését tekinti mérvadónak, miután a civilizációs központok megtelepedtek a Gangesz-medencében, kb. az i. e. 600-tól kezdve. Más kutatók ugyanakkor nem tulajdonítanak ennek nagyobb jelentőséget.

A kérdéssel kapcsolatban a legnagyobb nehézséget az jelenti, hogy a páli nyelvű buddhista forrásokban található, a vásra, az ekevasra és más mezőgazdasági vaseszközökre történő hivatkozások pontos korát nagyon nehéz meghatározni. Ebből következően a vashasználat gyakoriságára, elterjedésére, illetve a vaseszközök minőségbeli változására vonatkozó ismereteink pontos időbeli elhelyezése nem lehetséges. További nehézséget jelent az is, hogy a forrásokból kihámozható, a mezőgazdasági vaseszközökre és használatukra utaló kifejezéseket régészeti leletekkel nem lehet teljes mértékben igazolni és megerősíteni. A régészeti leletek viszonylag kis számát a kutatók nagy része főként éghajlati tényezőkkel magyarázza. Eszerint a Gangesz középső vidékének nedves, alluviális talaja a vaseszközök gyors korrodálódásához vezetett. Abban azonban nincs egyetértés, hogy ezekre a csekély számú, viszonylag rossz állapotban lévő vasleletekre alapozható-e az i. e. 6-5. században Indiában végbemenő kulturális változás elmélete.

Másfelől fontos kihangsúlyozni, hogy fennmaradt néhány konkrét lelet, melyek egyértelműen az i. e. 6-5. századra datálhatóak. Mindemellet létezik néhány fontos buddhista ábrázolás is, amely egyértelmű bizonyíték a korai buddhizmus és a vasekével történő földművelés közötti szoros kapcsolatra.

Felvetődik a kérdés, hogy van-e kapcsolat a technikai és technológiai szakértelem növekedése, adott esetben a vaskohászat, valamint a gazdasági fellendülés és bőség között? Miként lehetséges az, hogy a megalit kultúrák bővelkednek vastárgyakban, a vasat Indiában is már a nagyon korai időkben alkalmazták, mégsem alakult ki egyfajta gazdasági konjunktúra és az urbanizáció beindulásához is hosszú időre volt szükség. Másfelől nézve, tudjuk azt is, hogy az urbanizáció vashasználat nélkül is elképzelhető, gondoljunk az egyiptomi kultúrára, ahol a vas használata nélkül vágtak gránittömböket és építettek megerősített városokat. Az indiai harappai civilizáció pedig ugyancsak a vas használata nélkül alkotott pompás városokat.

Egy összetettebb megközelítés e tekintetben célravezetőbb lehet. A vaskohászat, folyamatának komplexitásából adódán csak nagyon lassan fejlődik. A kohászati fejlődés az NBPW szakaszában érte el azt a szintet, amikor a vas rendszeres hasznosítása megvalósult. Az egyre jobb minőségű vasmegmunkálás pedig szorosan összefüggött a termelékenységgel. A nagyobb mezőgazdasági hozam elérése érdekében a társadalom igénye is megnőtt az egyre jobb minőségű eszközök és szerszámok iránt. Az ekés földművelés térhódítása a mezőgazdasági tevékenység egyre szélesebb körű elterjedését eredményezte. A civilizációs központok megtelepésében és a települések megnövekedésében a Gangesz-medencében a vaseszközök minden bizonnyal jelentős szerepet játszottak.

Feltételezhető, hogy a buddhista férfi és női szerzetesrend megalapítására elegendő élelembázis megléte nélkül nem kerülhetett volna sor. A szerzetesek és szerzetesnők a monszunidőszak alatt nem vándoroltak, hanem nagyobb városokban vagy külvárosi részekben tartózkodtak. Az ilyen városok létét az őket körülvevő környezet által termelt mezőgazdasági többlet tette lehetővé. A többlettermelés pedig ott volt lehetséges, ahol nagyobb szabad földeket és erdőterületeket vontak művelés alá. Ez pedig aligha volt lehetséges vasból készült mezőgazdasági eszközök alkalmazása nélkül.

Annyi biztosan állítható, hogy az i. e. 6-5. században végbemenő gazdasági változások középpontjában a gazdasági többlet állt. Ennek megléte tette lehetővé a kereskedelem kialakulását és fejlődését, valamint az urbanizáció beindulását is.

A buddhista forrásokban számos utalást találunk karavánokra, kereskedők csoportosulásaira, piacokra és kereskedelmi útvonalakra. Az utalások gyakorisága alapján arra következtethetünk, hogy a kereskedelem fontos részét képezte a gazdasági életnek. A tengeri kereskedelemre történő utalások mellett a forrásokból visszatükröződő kép továbbra is a szárazföldinek tulajdonít nagyobb jelentőséget. A karavánjaival utazó kereskedő a kor tipikus képe a buddhista születéstörténetekben. A nagy kereskedelmi utak minden irányban behálózták Indiát. A páli nyelvű forrásokban a kereskedő leggyakrabban előforduló általános megnevezése a *satthavāha* (karavánvezető), illetve a *vaṇija* (kereskedő). A kereskedők valószínűleg már a korai időkben is eljutottak a nagyon távoli északnyugati, Gandhára területre és minden bizonnyal átkeltek a sivatagon is.

A korai kereskedelemben szereplő árukról nem sokat árulnak el a páli nyelvű források. Valószínűsíthető, hogy mind a szárazföldi, mind a tengerentúli kereskedelem elsősorban luxusáruk kereskedelme volt. A hétköznapi használatban szükséges termékeket az átlag indiai a kisebb helyi piacokon szerezte be. A Római Birodalom és India közötti kiterjedt tengeri kereskedelemben szereplő árukról már jóval több az ismeretünk.

A páli nyelvű buddhista kánongyűjteményben a szárazföldi mellett találunk adatokat a tengeri kereskedelemről, tengeri utazásokról és úticélokról, hajókról, hajótörésekről és kikötőkről. Ugyanakkor ezek a sokszor nem egyértelmű és homályos utalások összességében nem elegendőek ahhoz, hogy reális képet alkossunk a tengeri kereskedelem állapotáról és kiterjedtségéről. A forrásokkal az a baj, hogy nem korabeliek, persze kétségtelen, hogy az elbeszélésekben, tanításokban és történetekben fellelhető információk sokszor korábbi időkre nyúlnak vissza, de ennek megállapítása nagyon nehéz.

A források alapján feltételezhetjük, hogy a kereskedők elsősorban a partok mentén hajóztak. Az India és a Nyugat közötti kiterjedt tengeri kereskedelem kialakulásának hajózási és tengerészeti alapfeltétele volt a monszunszél paramétereinek pontos ismerete. Számos kutató azon a véleményen van, hogy az indiai és az arab kereskedők már a nagyon korai időktől kezdve ismeretekkel rendelkeztek a tengeri áramlatokról, a tengeren uralkodó szelekről, így talán a monszunról is. A páli nyelvű buddhista irodalomban is találunk erre vonatkozó információt. Néhány, a tengeri utazással kapcsolatos születéstörténetben olvashatunk az össze-vissza fújó, gyors mozgású tengeri szélről, valamint az évszaknak nem megfelelő, pusztító erejű szélről, amelynek következtében a tengeri vállalkozások sok esetben katasztrófával végződtek. Általánosságban elmondható, hogy a tengeri kereskedelemmel kapcsolatos buddhista születéstörténetekben meglehetősen gyakoriak a hajótöréssel kapcsolatos történetek. Ez egyben arra is utal, hogy a korabeli tengerészek és kereskedők figyelték és tanulmányozták ugyan a tengert, de nem rendelkeztek kiterjedt és megalapozott ismeretekkel a tengeren rendszeresen fújó szelekről és ható áramlatokról. A forrásokban olvashatunk arról is, hogy a tengerészek égtáj és irányjelző, valamint a partokat kémlelő és kereső madarak segítségével tájékozódtak a tengeren. A nyílt tengerre a hajósok minden bizonnyal csak ritkán merészkedtek ki.

A lehetséges tengeri útvonalak között szerepelt az India és a Babilon Királyság közötti, amelynek egyik tanúbizonysága a páli kánongyűjteményben olvasható *Bāveru-jātaka*. A *Jātaka* azért is érdekes, mert arról számol be, hogy akár rendszeres kereskedelmi kapcsolat is lehetett India és *Bāveru* ország között már az Asóka előtti időkben is. Ezzel azt sugallja, hogy India kereskedői az i. e. 5. században, sőt meglehet már az i. e. 6. században is tettek tengeri utazásokat a Perzsa-öböl partjai felé. A további tengeri kereskedelmi úticélok között szerepelt *Tambapaṇṇi*, a mai Srí Lanka, illetve az Aranyvidék *Suvaṇṇabhūmi*, vagyis Kambódzsza, esetleg Mianmar, azaz a korábbi Burma.

A konkrét kikötőkre történő utalások száma meglehetősen kevés a páli nyelvű buddhista forrásokban. Feltételezhető, hogy India nyugati partjának kikötőit, elsősorban

Bhārukacchāt (Barygaza, a mai Broács) és talán *Suppārakāt* (a mai Nala Szópára, a Thána körzetben, Mumbaitól északra) használták a korai kereskedők. Ezek közül az előbbi az egyetlen kikötő, amely konkrétan előkerül a páli nyelvű buddhista forrásokban, ezért feltételezhetően már a nagyon korai időkben is létezett.

Bár viszonylag sok utalást találunk a páli nyelvű irodalomban az indiai tengeri kereskedelemre vonatkozólag, annak korai szakaszáról mégis meglehetősen kevés konkrét ismerettel rendelkezünk. Hajóleírásra, hajóépítésre utaló konkrét információval szinte nem is találkozunk a forrásokban. A hajók méretére és az utasok számára utaló leírások sem egyértelműek, a legtöbb esetben erős túlzásról van szó.

A pecséteken és terrakottákon megörökített első hajóábrázolások kétségkívül a harappaik, a legkorábbi domborműves ábrázolások pedig a Száncsi sztúpán lévők az i. e. 2. századból. Az adzsantai buddhista sziklacsarnokok ábrázolásai között három hajós történetet találunk. Az első érméken történő hajóábrázolások pedig az i. u. 2-3. századból származó *Sātavāhana*-érméken jelennek meg. Ezek kétvitorlás hajókat ábrázolnak, melyek egyértelműen tengeren közlekedő nagyméretű és nagy súlyú hajók voltak.

A páli nyelvű buddhista források alapján a tengeri kereskedelem megléte tehát már a nagyon korai időkben feltételezhető, de hogy a hajókkal meddig jutottak el, pontosan milyen ismeretekkel rendelkeztek a távoli országokról és mennyire volt intenzív az Indián kívüli területekkel való kereskedelem, arra nehéz választ adni. Kézenfekvő a következtetés, hogy ha valóban létezett rendszeres árucser India és más országok között, akkor minden bizonnyal hallanunk kellene a forrásokban ezen országok lakóiról, szokásairól és a csereárukról. Mindezekre azonban csak elvétve, szószavúan, és nagyon homályosan történik utalás. Ezek alapján mindenesetre elképzelhető, hogy ismertek Indián kívüli országokat és területeket, hiszen konkrét névvel illették őket, sőt az is valószínű, hogy az indiai kereskedők eljutottak ide és többször is visszatértek ezen távoli országokról. Ezek a homályos és nem egyértelmű információk bekerültek a *Jātakákba*, mint valamiféle csodálatos, misztikus történetek.

A páli nyelvű buddhista forrásokban található, kereskedelemre történő utalások nem csak hogy bepillantást nyújtanak egy feltörekvő makrogazdaságba, hanem beszámolnak a buddhista rend és a buddhizmus térnyeréséről is. A korai buddhizmus szoros kapcsolatban állt a kereskedelemmel és a kereskedelmi központok terjedésével. Ezek a szövegek virágzó gazdaságról számolnak be, melynek alapja a mezőgazdaság, az állattenyésztés, az árukereskedelem valamint a kialakuló és egyre inkább elterjedő pénzgazdaság volt. Hiányoznak azonban fontos statisztikai adatok, amelyek lehetővé tennék számunkra, hogy pontosabb képet alkossunk a gazdasági viszonyokról. A gazdasággal és a kereskedelemmel

kapcsolatos leírások többnyire idealizáltak és egy olyan forrásanyagon alapszanak, amelyet évszázadokon keresztül foglaltak írásba és többször is átdolgoztak.

A források másfelől beszámolnak arról is, hogy a történeti Buddha idején végbemenő urbanizáció az addig fennálló társadalmi rend nagy mértékű átalakulását idézte elő és kedvezett az új vallási irányzatok kialakulásának. A korábbi zárt társadalom bizonyos mértékben nyitottabbá vált. Ennek egyik jele, hogy ebben az időszakban új társadalmi rétegek, illetve a már meglévő társadalmi rétegek pedig újfajta szerepkörben jelentek meg.

A buddhista forrásokban gyakran előforduló kifejezések, mint a *gahapati* (a ház ura, a család feje) vagy a *setthi* (kereskedő, a céhek feje) annak bizonyítékai, hogy a Buddha és a buddhizmus folyamatos és intenzív kapcsolatban állt ezeknek az „új” társadalmi rétegeknek a képviselőivel. A buddhizmus korai sikere minden bizonnyal abban is rejlett, hogy pont azt az etikát és tanítást kínálta az „új” társadalmi rétegeknek, így a kereskedőknek is, amely számukra megfelelő volt. A buddhizmus támogatta a kereskedelmet és a pénzgazdálkodást, amely a kialakuló és megerősödő fogyasztói kultúra fontos részét képezte egy olyan társadalomban, ahol a társadalmi státusz alapját egyre inkább a vagyon és a vagyon által elérhető státusz és hatalom határozta meg, nem pedig a születés. A buddhista etika és a karmáról szóló tanítás biztosította a rendet támogató jómódú laikusok számára a tudatot, hogy ha a múltban jól cselekedtek, akkor következő életükben nyugalomban élvezhetik az összegyűjtött vagyont, mielőtt végül a megváltás útjára lépnének. A buddhista közösség megtiltotta a közösség tagjainak a pénz használatát, a vagyon gyűjtését és birtoklását. Ugyanakkor a laikus híveket a Buddha praktikus tanácsokkal látta el a vagyonkezeléssel kapcsolatban.

A Buddha a vándorlása során minden bizonnyal a Gangesz középső vidékének földművelő lakosságát is megszólította, hogy megnyerje bizalmukat. A vidéki lakosság igényeit a buddhizmus azonban nem tudta olyan mértékben kielégíteni, mint a városi lakosságét. Persze nem állíthatjuk, hogy a buddhizmus csupán a jómódú kereskedők számára lett volna vonzó, de mindenképpen fontos felhívni a figyelmet ennek a társadalmi rétegnek a jelentőségére, hiszen tevékenységével nem csupán a szerzetesek helyi megélhetését biztosította, hanem a buddhizmus gyors elterjedését is lehetővé tette.

Ugyancsak a forrásokból tudjuk azt is, hogy a Buddha jó kapcsolatot tartott fenn az uralkodókkal is, a buddhizmus élvezte tehát az uralkodók támogatását. A királyi hatalom jószándékú vallási türelmi politikája nélkül aligha lett volna lehetséges, hogy a városi központok perifériáján kolostorokat hozzanak létre. A legújabb kutatások pedig megerősítették azt a feltételezést, miszerint a királyi udvarban és a királyi kormányzásban

erőteljes lett volna a buddhista gyülekezet tagjainak jelenléte úgy is, mint a király tanácsadói. Elgondolkodtató az is, hogy a magadhai *Bimbisāra* király buddhistákat támogató politikája mögött minden bizonnyal nem pusztán vallási érdeklődés és rokonszenv, hanem komoly kereskedelempolitikai érdek is állt. Egy a kereskedők érdekeit szem előtt tartó és preferáló vallási irányzat támogatása államérdeket szolgált. Ha mindezt politikai szemszögből is megvizsgáljuk, láthatjuk, hogy az újonnan kialakuló és felemelkedő monarchiák autokrata uralkodói minden bizonnyal azért is támogatták a tradícióellenes irányzatokat, így a buddhizmust is, hogy ily módon megszabaduljanak a bráhmanák gyámkodásától. Legfőképp azért, mert a bráhmanák által alkalmazott rituális eszközök idejétmúlttá, így alkalmatlanná váltak a társadalmi és a gazdasági problémák megoldására. Az új területi államok intézményeinek és adminisztrációjának fenntartásához a katonai és gazdasági eszközök céltudatos bevetésére volt szükség, vagyis egyfajta tudományos *Arthasāstrāra*, amely felvehetette a versenyt a bráhmanák által képviselt rítusokhoz és tradíciókhoz tapadó dharmával szemben. Ebben a helyzetben olyan vallási mozgalomra volt tehát szükség, amely tudományos felismerésen és ismereten, nem pedig tradíción alapult és amely az uralkodót megszabadította a morális aggályoktól.

A buddhizmus nem elsősorban az alsóbb rétegek vallása volt, ennél fogva viszonylag egyszerű volt az uralkodó társadalmi rétegek figyelmét magára vonnia. A Buddha maga is nemesi családból származott, így minden bizonnyal pontosan tudta, hogyan vonzza magához a felsőbb rétegek, a *khattiyák* és a *brāhmaṇák* képviselőit. Az ún. buddhista elit társadalmi összetételét tekintve az első helyen a *brāhmaṇák* álltak, őket követték a *gahapatik* illetve a *vessa*, majd a *khattiya* réteg képviselői, a többi pedig a *sudda* valamint a társadalmon kívülálló rétegekből származott. A *brāhmaṇák* erőteljes jelenléte nem volt véletlen. A buddhizmust sokszor jellemzik, főleg a tanítását illetően, egyfajta *brāhmaṇa*-ellenes megmozdulásként. A Buddha nem a *brāhmaṇák*at, mint társadalmi réteget ellenezte, hanem a papi többség gondolatát, amely abból a felfogásból eredt, hogy a *brāhmaṇák*at, mint a lelki és szellemi hatalom egyértelmű örököseit természetesen megilletnék az elit csoporthoz való tartozással együttjáró kiváltságok. A Buddha elismerte ezt a társadalmi valóságot és a korábban *brāhmaṇa* réteghez tartozók a buddhista elit tagjai lehettek. Ezek a *brāhmaṇák* intellektuális képességeik révén tekintélyt adtak a rendnek és egyben segítséget jelentettek a papi kiváltságokkal szembeni ellenállásban.

A *khattiyák* és azon belül is elsősorban az oligarchikus törzsek felsőbb rétegeinek intenzív kapcsolata a buddhizmussal részben azzal magyarázható, hogy maga a Buddha is egy ilyen oligarchikus köztársaságból származott. Másrészt pedig azzal, hogy az oligarchikus

törzsek általános válságban voltak a Buddha idején, folyamatos összetűzésbe kerülve az egyre terjeszkedő monrachiákkal.

A világi támogatók közül a jómódú és tehetős *setthi* családokból származók magas száma rámutat a buddhizmus komoly támogatottságára a kereskedői rétegeken belül. Ugyanakkor számos olyan egyéni sorsot bemutató történetet olvashatunk a forrásokban, amelyek az újonnan kialakuló társadalom tipikus jellemzőit testesítették meg. Ezek a tudományos tapasztaláson alapuló gazdasági és anyagi hatalomnak, a földbirtok önerőből történő megszerzésének és birtoklásának a példái.

A buddhista morál politikai célokra történő felhasználása nem hozható közvetlenül összefüggésbe a buddhizmus keletkezésével. A Buddha-datálás problémájából kiindulva nehéz választ adni arra, hogyan létezhetett a buddhizmus évszázadokon keresztül úgy, hogy erkölcsi és politikai tanítása nem talált követésre állami és uralkodói körökben. A Maurjákorszak kezdetén még Megasthenész se tesz különösebb említést a buddhistákról. Először Asókanak, a dinasztia harmadik uralkodójának, az uralkodási elveiben és politikájában jelennek meg a buddhista elemek. Asóka, aki a világot megjavítani szándékozik, királyi misszionárius, vallási köntösbe öltözött társadalmi és vallási reformer szerepében lépett fel, nem tette meg a buddhizmust államvallásá, de az nem is állt harcban a hinduizmussal és más vallási irányzatokkal.⁷¹³

A buddhizmus erőteljes jelenléte az indiai társadalomban a Maurják utáni időszakban is kimutatható. Ebben az időszakban a kereskedelemnek köszönhetően a buddhizmus elterjedt és megalapozott vallás lett Északnyugat-Indiában, valamint a Dekkán nyugati és keleti részén. Ezeken a vidékeken a buddhista centrumok a kereskedelmi utak mentén, illetve a kereskedelemmel szoros kapcsolatban álló városokban és településeken jöttek létre. Ezen túlmenően úgy tűnik, hogy a buddhizmus megtartotta erős jelenlétét még az i. u. 2. században is, elsősorban az indiai városi lakosság körében, a kereskedelemben és az ezzel szorosan összefüggő kulturális misszióban.

E dolgozattal talán sikerült a buddhizmus jellegzetes gazdasági és társadalmi hatásainak és vonásainak egy új olvasatát adni. Az új értelmezési lehetőség központi gondolata, hogy a buddhizmus kialakulásának, fejlődésének és terjeszkedésének gazdasági és társadalmi hátterének jellemzőit egy több évszázados távlatban érdemes megragadni és értelmezni. Ezek a változások inkább egyfajta folyamatként írhatók le, amelyek valamikor a

⁷¹³ Ruben 1978, 163-164. Ruben, W.: *Kulturgeschichte Indiens. Ein Versuch der Darstellung ihrer Entwicklung*. Berlin 1978 (Ruben 1978). Az Asóka által sokat idézett és használt dhamma fogalmáról bővebben ld: Thapar 2000a, 422-438. Illetve Olivelle – Leoshko – Ray 2012, 18. és 65. Olivelle, P. – Leoshko, J. – Ray, H. P.: *Reimagining Asoka: Memory and History*. Oxford 2012.

Buddha születése körül jelentek meg és az i. u. első századokig erőteljesen jelen voltak az indiai társadalomban. A folyamat szónak értelme van a buddhista forrásokban is. Gondoljunk arra, hogy a páli nyelvű kánongyűjtemény már akkor is létezett, amikor még nem volt leírva, a *Jātakákkal* együtt, amelyek ősi indiai meséken alapszanak és így időtlenek. A hagyományos Buddha-kori India helyett érdekesebb tehát a buddhista társadalmat magában foglaló Nagy-Magadháról beszélni, amely sajátos vallási nézetével, társadalmi, gazdasági és politikai berendezkedésével még az i. u. első századokban is látható és érezhető volt.

Bibliográfia

- Agrawala 1953 = Agrawala, V. S.: *India as Known to Pāṇini*. Allahabad 1953.
- Agrawala 1953a = Agrawala, V. S.: Ancient coins as known to Panini. *The Journal of the Numismatic Society of India* 15, (1953), 27-41.
- Altekar 1953 = Altekar, A. S.: Origin and Early History of Coinage in Ancient India. *The Journal of the Numismatic Society of India* 15/1, (1953), 1-27.
- Bailey – Mabbett 2003 = Bailey G. – Mabbett, I.: *The Sociology of Early Buddhism*. Cambridge 2003.
- Baktay 1958 = Baktay, E.: *India művészete*. Budapest 1958.
- Bareau 1991 = Bareau, A.: Some Considerations Concerning the Problem Posed by the Date of the Buddha's Parinirvāṇa. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Ed. H. Bechert. Göttingen 1991, 211–221.
- Barua 1992 = Barua, B. M.: The Year of Commencement of the Buddha Era. Repr. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 2. Ed. H. Bechert. Göttingen 1992, 461–467.
- Basham 1980 = Basham, A. L.: The background of the rise of Buddhism. In: *Studies in History of Buddhism*. Ed. A. K. Narain. Delhi 1980, 13-31.
- Basham 1981 = Basham, A. L.: *The Wonder That Was India*. Calcutta-Allahabad-Bombay-Delhi. Harmadik kiadás.
- Bechert 1982 = Bechert, H.: The Date of the Buddha Reconsidered. *Indologica Taurinensia* 10, (1982), 29–36.
- Bechert 1991 = Bechert, H.: The Origin and the Spread of the Theravāda Chronology. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Göttingen 1991, 329–343.
- Bechert I, II, III = *The Dating of the Historical Buddha = Die Datierung des historischen Buddha*. I, II, III. Ed. H. Bechert. Göttingen 1991–1992-1997.
- Bhattacharya 1976 = Bhattacharya, S.: The Meaning and Significance of the Term Gahapati. (During the Post-Mauryan and Pre-Gupta-Period). *Archív Orientální* 44, (1976). 149-152.
- Bongard-Levin 1978 = Bongard-Levin, G. M.: Some Problems of the Social Structure of Ancient India. In: *History and Society*. Essays in Honour of Professor Niharranjan Ray. Ed. D. Chattopadhyaya. Calcutta 1978, 199-227.
- Bose 1945 = Bose, A. N.: *Social and Rural Economy of Northern India cir. 600 B.C. – 200 A.D.* Calcutta 1945.
- Bronkhorst 2007 = Bronkhorst, J.: *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Handbook of Oriental Studies 2/19. Leiden-Boston 2007.

- Bühler 1886 = Bühler, G.: The Laws of Manu: translated with extracts from seven commentaries. In: *Sacred Books of the East* (25). Ed. M. Müller. Oxford 1886.
- Bühler 1877 = Bühler, J. G.: The Three New Edicts of Aśoka. *Indian Antiquary* 6, (1877), 149-160.
- Chakrabarti 1976 = Chakrabarti, D. K.: Rājagriha: an early historic site in East India. *World Archaeology* 7/3, (1976), 261-268.
- Chakrabarti 1992 = Chakrabarti, D. K.: *The Early Use of Iron in India*. Delhi 1992.
- Chakrabarti 1995 = Chakrabarti, D. K.: Buddhist sites across South Asia as influenced by political and economic forces. *World Archaeology* 27/2, (1995), 185-210.
- Chakrabarti 1995a = Chakrabarti, D. K.: *The Archaeology of Ancient Indian Cities*. Delhi 1997.
- Chakravarti 1983 = Chakravarti, U.: Renouncer and Householder in Early Buddhism. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 13, (1983), 70-83.
- Chandra 1977 = Chandra, M.: Trade and Trade Routes in Ancient India. Delhi 1977.
- Collins 1998 = Collins, S.: *Nirvana and other Buddhist felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*. Cambridge 1998.
- Cone 2001 = Cone, M.: *A Dictionary of Pāli*. Vol. I. (a – kh) Oxford 2001.
- Cone 2010 = Cone, M.: *A Dictionary of Pāli*. Vol. II. (g – n) Bristol 2010.
- Cowell 1957 = Cowell, E. B.: *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. I-VI. London 1957.
- Cunningham = Cunningham, A.: *The Bhilsa Topes; or Buddhist Monuments of Central India*. London 1854.
- Darian 1977 = Darian, Jean C.: Social and Economic Factors in the Rise of Buddhism. *Sociological Analysis* 38/3, (1977), 226-238.
- Deva 2003 = Deva, K.: The Antiquity of Sites Related to the Buddha. In: *The Date of the Historical Śākyamuni Buddha*. Ed. A. K. Narain. New Delhi 2003, 1–7.
- Dhavalikar 1975 = Dhavalikar, M. K.: The beginning of coinage in India. *World Archaeology* 6/3, (1975), 330-338.
- Dihle 1978 = Dihle, A.: Die entdeckungsgeschichtlichen Voraussetzungen des Indienhandels der römischen Kaiserzeit. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Ed. H. von Temporini – W. Haase Berlin 1978, 546-580.

- Dihle 1984 = Dihle, A.: The Conception of India in Hellenistic and Roman Literature. In: *Antike und Orient: gesammelte Aufsätze*. Ed. V. Pöschl – H. Petersmann. Heidelberg 1984, 89-97.
- Drekmeier 1962 = Drekmeier, C.: *Kingship and Community in Early India*. Stanford, Calif. 1962.
- Eggeling 1894 = Eggeling, J.: Satapatha Brāhmaṇa Vol. III. In: *The Sacred Books of the East*. 41. Ed. F. Max Müller. Oxford 1894.
- Eggermont 1991 = Eggermont, P. H. L.: The Year of Buddha's Mahāparinirvāṇa. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Göttingen 1991, 237–251.
- Erdösy 1985 = Erdösy, G.: The Origin of Cities in the Ganges Valley. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 28/1, (1985), 81-109.
- Erdösy 1995 = Erdösy, G.: City States of North India and Pakistan at the Time of the Buddha. In: *The Archaeology of Early Historic South Asia: The Emergence of Cities and States*. Ed. F. R. Allchin. Cambridge 1995, 99–122.
- Faller 2000 = Faller, S.: *Taprobane im Wandel der Zeit. Das Śrī-Laṅkā-Bild in griechischen und lateinischen Quellen zwischen Alexanderzug und Spätantike*. Stuttgart 2000.
- Fausbøll 1881 = Fausbøll, V.: *The Sutta-Nipāta*. A Collection of Discourses being one of the Canonical Books of the Buddhists. Translated from the Pāli by Viggo Fausbøll. Oxford 1881.
- Feer 1884. 1888. 1890. 1894. 1898. = Feer, L. M.: *Samyutta-Nikāya*. Vol. I-V. London 1884. 1888. 1890. 1894. 1898.
- Felföldi 2013 = Felföldi Sz.: *Élet a késő ókori, kora középkori Selyemúton. A 3-4. századi Níla a régészeti leletek és az írott források tükrében*. PhD Disszertáció. Szegedi Tudományegyetem. Szeged 2013.
- Fick 1897 = Fick, R.: *Die Sociale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Mit besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage. Vornehmlich Auf Grund der Jātaka dargestellt*. Kiel 1897.
- Fišer 1954 = Fišer, I.: The Problem of the Setṭhi in Buddhist Jātakas. *Archív Orientální* 22, (1954), 238-265.
- Fynes 2011 = Book Reviewed Fynes, R.: Johannes Bronkhorst: Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India by Johannes Bronkhorst. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 1, (2011), 212-216.
- Gaur 1983 = Gaur, R. C.: *Excavations at Atranjīkherā; Early Civilization of the Upper Gaṅgā Basin*. Delhi 1983, 422-431.
- Geiger 1912 = Geiger, W.: *The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon*. London 1912.

- Geiger 1930 = Geiger, W.: *Samyutta-Nikāya*. Die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten zum ersten Mal ins Deutsche übertragen. Vol. 1. München 1930.
- Geiger 1938 = Geiger, W.: *A Grammar of the Sinhalese Language*. Colombo 1938.
- Ghosh 1993 = Ghosh, A.: *Indian Archaeology 1955-56 – a Review*. New Delhi 1993.
- Gokhale 1977 = Gokhale, B. G. (1977): The Merchant in Ancient India. *Journal of the American Oriental Society* 97/2, (1977), 125-130.
- Gokhale 1987 = Gokhale, B. G.: Bharukaccha/Barygaza. *India and the Ancient World: History, Trade and Culture before A. D. 650*. Ed.: G. Pollet. Leuven 1987, 67-97.
- Gokhale 1994 = Gokhale, B. G.: *New Light on early Buddhism*. Bombay 1994.
- Gombrich 1988 = Gombrich, R. F.: *Theravāda Buddhism*. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo. London 1988.
- Gombrich 1992 = Gombrich, R.: Dating the Buddha: A Red Herring Revealed. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 2. Göttingen 1992, 237–259.
- Härtel 1991 = Härtel, H.: Archaeological Research on Ancient Buddhist Sites. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Göttingen 1991, 61–89.
- Halbfass 1991 = Halbfass, W.: Early Indian References to the Greeks and the First Western References to Buddhism. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Ed. H. Bechert. Göttingen 1991, 197–208.
- Harmatta 1965 = *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Szerk. J. Harmatta. Budapest 1965.
- Harvey 2013 = Harvey, P.: *An introduction to Buddhims: teachings, history and practices*. Cambridge 2013.
- Hirakawa 1991 = Hirakawa, A.: An Evaluation of the Sources on the Date of the Buddha. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Ed. H. Bechert. Göttingen 1991, 252–295.
- Horner 1940 = Horner, I. B.: *The Book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka)* III. London 1940.
- Horner 1954 = Horner, I. B.: *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikāya)* Vol I. London 1954.
- Horner 1967 = Horner, I. B.: *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikāya)* Vol. III. London 1967.
- Hultzsch 1913 = Hultzsch, E.: Contributions to Singhalese Chronology. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 2. Ed. H. Bechert. Göttingen 1992, 430–444.
- Karttunen 1997 = Karttunen, K.: *India and the Hellenistic World*. Helsinki 1997.
- Karttunen 1989 = Karttunen, K.: *India in early Greek Literature*. Helsinki 1989.
- Kosambi 1969 = Kosambi, D. D.: *Das alte Indien: seine Geschichte und seine Kultur*. Berlin 1969.

- Kölver 1985 = Kölver, B.: Kauṭalyas Stadt als Handelszentrum: der Terminus *puṭabhedana*-. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* 135, (1985), 299-311.
- Kulke-Rothermund 1998 = Kulke, H. – Rothermund, D.: *Geschichte Indiens: von der Induskultur bis heute*. München 1998.
- Kulke 1991 = Kulke, H.: Some Considerations on the Significance of Buddha's Date for the History of North India. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Ed. H. Bechert. Göttingen 1991, 100–107.
- Kumar 1987 = Kumar, B.: *Archaeology of Pataliputra and Nalanda*. Delhi 1987.
- Lamotte 1988 = Lamotte, E.: *History of Indian Buddhism from the origins to the Śaka era*. Louvain-la-Neuve 1988.
- Law 1938 = Law, B. C.: Rājagṛiha in Ancient Literature. In: *Memoirs of the Archaeological Survey of India* 58. Ed. B. C. Law. Delhi 1938, 21-44.
- Legge 1886 = Legge J.: *A Record of Buddhistic Kingdoms*. Being an Account by the Chinese Monk Fā-hien of his Travels in India and Ceylon (A.D. 399-414) in Search of the Buddhist Books of Discipline. Oxford 1886.
- Ligeti 1981 = Ligeti, L. (Szerk.): *Keleti nevek magyar helyesírása*. Budapest 1981.
- Loeschner 2012 = Loeschner, H.: Kanishka in Context with the Historical Buddha and Kushan Chronology. In: *Glory of the Kushans – Recent Discoveries and Interpretations*. Ed. Prof. V. Jayasval. New Delhi 2012, 137-194.
- Lüders 1961 = Lüders, E.: *Buddhistische Märchen aus dem alten Indien. Ausgewählt und übersetzt von Else Lüders*. Düsseldorf-Köln 1961.
- Loserries 2009 = Loseries, A. (Ed.): *Buddhism and its Social Significance for the Asian World*. Proceedings of the First International Conference of the Centre for Buddhist Studies 2007. Delhi 2009.
- Mackay 1935 = Mackay, E.: *The Indus civilization*. London 1935.
- Mackay 1937 = Mackay, E.: *Further Excavation at Mohenjo-daro: being an official account of archaeol. excavations of Mohenjo-daro, carried out by the Government of India between the years 1927 and 1931*. Vol. I-II. Delhi 1937-1938.
- Malalasekera 1937-1938 = Malalasekera, G. P.: *Dictionary of Pāli Proper Names* Vol. I-II. London 1937-1938.
- Mendis 1992 = Mendis, G. C.: The Chronology of the Early Pāli Chronicles of Ceylon. Repr. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 2. Ed. H. Bechert. Göttingen 1992, 445–460.
- Maisey 1892 = Maisey, F. C.: *Sanchi and its Remains*. London 1892.
- Majumdar 1969 = Majumdar, R. C.: *Corporate Life in ancient India*. Calcutta 1969.

- Masefield 1994 = Masefield, P.: *The Udāna*. Translated from the Pāli by Peter Masefield. Oxford 1994.
- Mayrhofer 1963 = Mayrhofer, M.: *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen* II. Heidelberg 1963.
- Monnier Williams 1872 = Monier Williams, M.: *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford 1872.
- Mookerji 1912 = Mookerji, R. K.: *Indian Shipping: a history of sea-borne trade and maritime activity of the Indians from the earliest times*. Bombay 1912.
- Mylus 1971 = Mylius, K.: Die gesellschaftliche Entwicklung Indiens in jungvedischer Zeit nach den Sanskritquellen. 1. Der Entwicklungsstand der Produktivkräfte. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* EAZ 12, (1971), 171-197.
- Nakamura 1991 = Nakamura, H.: A Glimpse into the Problem of the Date of the Buddha. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Ed. H. Bechert. Göttingen 1991, 296–299.
- Narain 1992 = Narain, A. K.: The Date of Gotama Buddha's Parinirvāṇa. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 2. Ed. H. Bechert. Göttingen 1992, 185-199.
- Narain 2003 = Narain, A. K.: An Independent and Definitive Evidence on the Date of the Historical Śākyamuni Buddha. In: *The Date of the Historical Śākyamuni Buddha*. Ed. A. K. Narain. New Delhi 2003, 51–64.
- Neumann 1925 = Neumann, K. E.: *Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos. Aus den Theragāthā und Therīgāthā zum ersten Mal übersetzt von Karl Eugen Neumann*. Zweite Auflage. München 1925.
- Neumann 2004 = Neumann, K. E.: *Die Reden des Buddha. Längere Sammlung. Aus dem Pāli-Kanon übersetzt von Karl Eugen Neumann*. 2. Auflage. Stambach 2004.
- Oldenberg 1897 = Oldenberg, H.: *The Dīpavaṃsa: an ancient Buddhist historical record*. London 1897.
- Oldenberg – Pischel 1966 = *The Thera- and Therī-Gāthā*. Ed. H. Oldenberg – R. Pischel. London 1966.
- Olivelle – Leoshko – Ray 2012 = Olivelle, P. – Leoshko, J. – Ray, H. P.: *Reimagining Aśoka: Memory and History*. Oxford 2012.
- Patil 1963 = Patil, D. R.: Antiquarian Remains in Bihar. In: *Historical Research Series IV*. Patna 1963.
- PED 1921-1925 : *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. Ed. T. W. Rhys Davids – W. Stede 1921-1925.
- Pollock 2006 = Pollock, S.: *The Language of the Gods in the World of Men*. Berkley 2006.

- Prasad 2014 = Prasad, B. N.: Urbanization at Early Historic Vaiśālī. In: *The Complex Heritage of Early India: Essays in Memory of R. S. Sharma*. Ed. D. N. Jha. New Delhi 2014, 214-241.
- Rabin 1971 = Rabin, C.: Loanword Evidence in Biblical Hebrew for Trade between Tamil Nad and Palestine in the First Millennium B. C. In: *Proceedings of the Second International Conference Seminar of Tamil Studies*. I. Ed. R. E. Asher. Madras 1971, 432-440.
- Rhys Davids 1899 = Rhys Davids, T. W.: Dialogues of the Buddha. Vol. I. In: *Sacred Book of the Buddhists*. Vol. 2. Ed. F. Max Müller. Oxford 1899.
- Rhys Davids – Estlin Carpenter 1947 = Rhys Davids, T. W. – J. Estlin Carpenter: *The Dīgha-Nikāya*, Vol. II. London 1947
- Rhys Davids 1911 = Rhys Davids, T. W.: *Buddhist India*. Calcutta 1911.
- Rhys Davids 1992 = Rhys Davids, T. W.: On the Ceylon Date of Gautama's Death. Repr. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 2. Ed. H. Bechert. Göttingen 1992, 401-421.
- Sarao 2010 = Sarao, K. T. S.: *Urban Centres and Urbanization: As Reflected in the Pāli Vinaya and Sutta Pitakas*. New Delhi 2010.
- Ruben 1978 = Ruben, W.: *Kulturgeschichte Indiens. Ein Versuch der Darstellung ihrer Entwicklung*. Berlin 1978.
- Schlingloff 1969 = Schlingloff, D.: *Die altindische Stadt. Eine vergleichende Untersuchung*. Abhandlung der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 5. Wiesbaden 1969.
- Schlingloff 1976 = Schlingloff, D.: Kalyāṇakārin's Adventures. The Identification of an Ajanta Painting. *Artibus Asiae* 38/1, (1976), 5-28.
- Schlingloff 1988 = Schlingloff, D.: Die Pūrṇa-Erzählung in einer Kizil-Malerei. *Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn* 21, (1988), 181-195.
- Schopen 1997 = Schopen, G.: *Bones, Stones and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu 1997.
- Simson von 1991 = Simson von, G.: Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Entstehung des Buddhismus und seine Bedeutung für die Datierungsfrage. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 1. Ed. H. Bechert. Göttingen 1991, 90-99.
- Sinha 2003 = Sinha, B. P.: Magadha Chronology and Date of the Buddha. In: *The Date of the Historical Śākyamuni Buddha*. Ed. A. K. Narain. New Delhi 2003, 79-95.
- Sharma 1982 = Sharma, R. S.: Die Entwicklung der Produktivkräfte und ihre sozialen Folgen in Indien im 1. Jahrtausend v. u. Z. (unter besonderer Berücksichtigung von Buddhas Zeit). In: *Sonderdruck aus Produktivkräfte und Gesellschaftsformationen in vorkapitalistischer Zeit*.

Ed. J. Herrmann – I. Sellnow . Berlin 1982, 209-222.

Sharma 1983 = Sharma R. S.: *Perspectives in Social and Economic History of Early India*. New Delhi 1983.

Shrimali 2014 = Shrimali, K. M.: Pali Literature and Urbanism. In: *The Complex Heritage of Early India: Essays in Memory of R. S. Sharma*. Ed. D. N. Jha. New Delhi, 243-279.

Smith 1920 = Smith, V. A.: *Asoka. The Buddhist Emperor of India*. Oxford 1920.

Speyer 1992 = Speyer, J. S.: Buddhas Todesjahr nach dem Avadānaśataka. Repr. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 2. Ed. H. Bechert. Göttingen 1992, 422–426.

Shukla 2008 = Shukla, H. S.: Agriculture as Revealed by the Pāli Literature. In: *History of Agriculture in India (up to c. 1200 AD)*. Ed. L. Gopal – V. C. Srivastava. In: *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*. Ed. D. P. Chattopadhyaya. Volume V Part 1. New Delhi 2008, 385-409.

Srivastava 2003 = Srivastava, V. C.: The Date of Historical Buddha and the Göttingen Conference: Some Observations. In: *The Date of the Historical Śākyamuni Buddha*. Ed. A. K. Narain. New Delhi 2003, 105–111.

Stietencron von 1992 = Stietencron von, H.: Die purāṇischen Genealogien und das Datum Buddhas. In: *The Dating of the Historical Buddha*. Vol. 2. Ed. H. Bechert. Göttingen, 148–181.

Strauch 2012 = Strauch, I.: *Foreign sailors on Socotra: the inscriptions and drawings from the cave Hoq*. Bremen 2012.

Székely 2008 = Székely, M.: *Kereskedelem Róma és India között*. Szeged 2008.

Thapar 2000 = Thapar, R.: *Asoka and the Decline of the Mauryas*. Oxford 2000.

Thapar 2000a = Thapar, R.: *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*. Oxford 2000.

Thapar 2002 = Thapar, R.: *The Penguin History of Early India. From the Origins to AD 1300*. London 2002.

Thapar 2008 = Thapar, R.: Early Indian History and the Legacy of D. D. Kosambi. *Economic and Political Weekly* 43/30, (2008), 43-51.

Thaplyal 2001 = Thaplyal, K. K.: Guilds in Ancient India (Antiquity and Various Stages in the Development of Guilds up to AD 300). In: *Life Thoughts and Culture in India*. Ed. G. C. Pande. Delhi 2001, 995-1006.

Trautmann 1971 = Trautmann, Thomas, R.: *Kauṭilya and the Arthaśāstra: a Statistical Investigation of the Authorship and Evolution of the Text*. Leiden 1971.

Tripathi 2008 = Tripathi V.: Agriculture in the Gangetic Plains During the First Millennium BC. In: *History of Agriculture in India (up to c. 1200 AD)*. Ed. L. Gopala – V. C. Srivastava.

- In: *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*. Ed. D. P. Chattopadhyaya. Volume V. Part 1. New Delhi 2008, 356-365.
- Tripathi 2008a = Tripathi, V.: The Early Indian Society and Technology Adaptation. In: *History of Agriculture in India (up to c. 1200 AD)*. Ed. L. Gopala – V. C. Srivastava. In: *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*. Ed. D. P. Chattopadhyaya. Volume V. Part 1. New Delhi 2008, 366-381.
- Turnour 1837 = Turnour, G.: *The Maháwanso*. In Roman Characters. With the Translation Subjoined; and an Introductory Essay on Pāli Buddhistical Literature. In two Volumes. Ceylon 1837.
- Vekerdi 1989 = Vekerdi, J.: *Buddha beszédei*. Budapest 1989.
- Vekerdi 1997 = Vekerdi, J.: *Rámájana*. Budapest 1997.
- Vekerdi 1998 = Vekerdi, J.: *Dzsátakák*. Buddhista születésregék. Budapest 1998.
- Vekerdi 1999 = Vekerdi, J.: *Dhammapada: A Tan ösvénye*. Budapest 1999.
- Verardi 2010 = Verardi G.: Buddha's Birth and Reassessment of the Archaeological Evidence. In: *The Birth of the Buddha. Proceedings of the Seminar held in Lumbini, Nepal October 2004*. Ed. C. Cueppers – M. Deeg – H. Durt. Lumbini 2010, 19–39.
- Wagle 1966 = Wagle, N.: *Society at the Time of the Buddha*. Bombay 1966.
- Watters 1904-1905 = Watters, T.: On Yuan Chwang's Travels in India I-II. In: *Oriental Translation Fund. New Series XIV-XV*. Ed. T. W. Rhys Davids – S. W. Bushell. London 1904-1905.
- Willis 2011 = Book Reviewed by Willis, M.: Review Johannes Bronkhorst: Buddhism in the Shadow of Brahmanism. (Handbook of oriental Studies). *Bulletin of the Oriental and African Studies* 76/2, (2011), 330-332.
- Witzel 2009 = Witzel, M.: Moving Targets? Texts, language, archaeology and history in the Late Vedic and early Buddhist periods. *Indo-Iranian Journal* 52, (2009), 287-310.
- Wojtilla 1973 = Wojtilla, Gy.: Két tisztségnév a Daśakumācaritában. Különlenyomat az *Antik Tanulmányok* 20/1, (1973), 54-57.
- Wojtilla 1989 = Wojtilla, Gy.: The Ard-plough in Ancient and Early Medieval India. Remarks on its History Based on Linguistic and Archaeological Evidence. *Tools and Tillage* 6/2, (1989), 94-106.
- Wojtilla 1990 = Wojtilla, Gy.: Az ókori ind mezőgazdaság fejlődésének néhány kérdése. Megjegyzések M. S. Randhawa – „A History of Agriculture in India” c. könyvének 1. kötetéről. New Deli, 1980. *AT* 34/2, (1989-1990), 166-171.
- Wojtilla 1990a = Wojtilla, Gy.: *Az indiai buddhizmus művészete*. Budapest 1990. Kiadatlan.

Wojtilla 2012 = Woltilla, Gy.: Agricultural Knowledge as it is Reflected in The Śaunakīya Atharvaveda: A Reappraisal. *Samśkrta-Vimarśah* 6, New Series, World Sanskrit Conference Special, (2012), 39-50.

Wojtilla 2012a = Wojtilla. Gy. (Szerk.): *Ókori indiai történeti szöveggyűjtemény*. Szeged 2012.

Wojtilla 2014 = Woltilla, Gy.: A Buddha élete és tanítása. In: *Buddhizmus*. Szerk. Szilágyi, Zsolt – Hidas, Gergely. Budapest 2014, 9-23.

Woodward 1932 = Woodward, F. L.: *The Book of the Gradual Sayings (Anguttara-Nikāya) or more-numbered Suttas*. Vol I. New York, Toronto, Melbourne, and Bombay 1932.

W. Salgó 2010 = W. Salgó Ágnes: A Vörös-tenger körülhajózása. Egy ismeretlen alexandriai kereskedő útleírása a Kr. u. 1. századból. Fordította, az előszót és a jegyzeteket írta, a térképvázlatokat készítette W. Salgó Ágnes. *Acta Antiqua et Archaeologica Supplementum* 11, (2010) 1-67.

Wynne 2011 = Wynne, A.: Book Reviewed by Wynne, A.: Johannes Bronkhorst: Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India. *H-Net Reviews (in the Humanities & Social Sciences)*. *H-Buddhism* 2011.

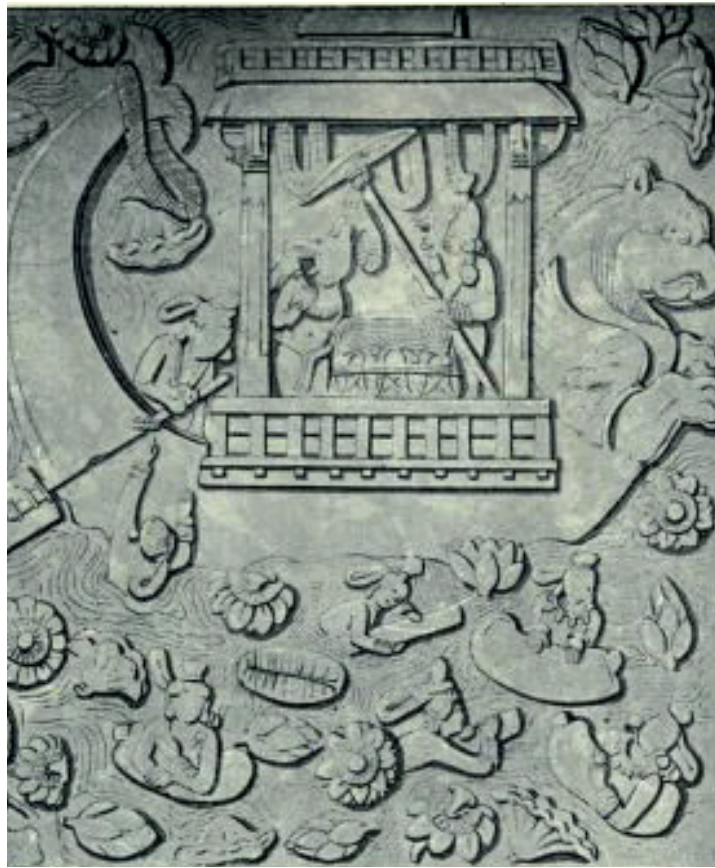
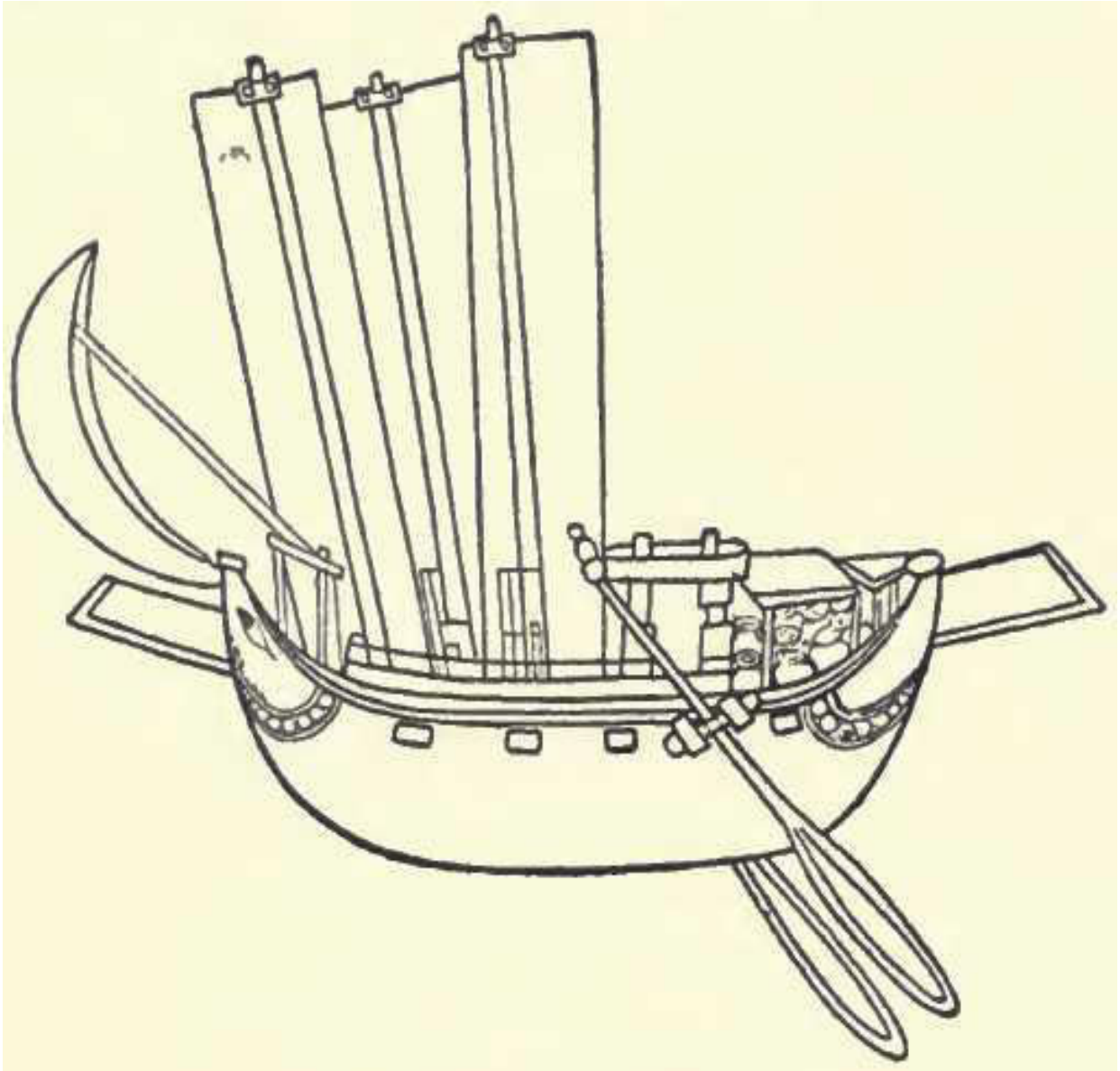
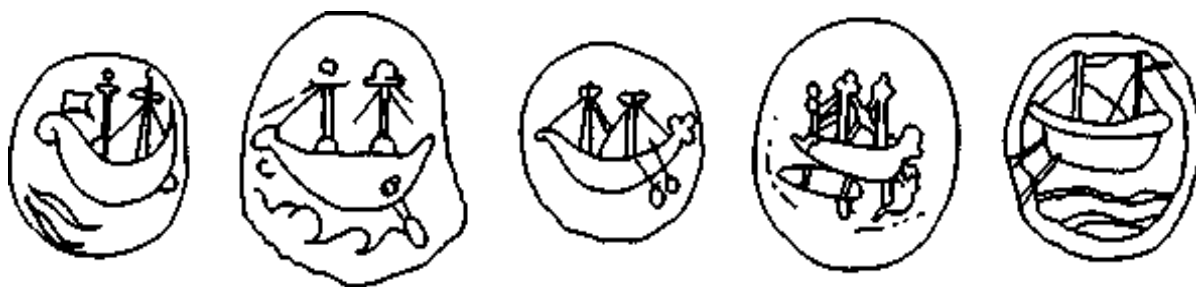




FIG. 2.—The arrival of Sinhala.







UNIV. OF
CALIFORNIA



No. 1.



No. 2.



No. 3.



No. 4.

ANDHRA SHIP-COINS OF THE SECOND CENTURY A.D.

[To face p. 53.]